Por lo que a nosotros, socialdemócratas, se refiere, no tenemos por qué asustarnos de la propaganda anarquista. Hijo de la burguesía, el anarquismo no tendrá nunca una influencia seria sobre el proletariado. Si, entre los anarquistas, hay obreros que quieren sinceramente el bien de su clase y que se sacrifican por lo que creen que es una buena causa, es sólo gracias a un equívoco que se hallan en ese campo; no conocen la lucha por la emancipación del proletariado mas que bajo la forma que se esfuerzan en darle los anarquistas. No tardarán en ver más claro y entonces vendrán hacia nosotros.

Jorge Plejánov

ISBN: 978-84-96276-47-5

FUNDACIÓN FEDERICO ENGELS

CONTRA EL ANARQUISMO

CONTRA EL ANARQUISMO

Jorge Plejánov

FUNDACIÓN FEDERICO ENGELS

CONTRA EL ANARQUISMO

Jorge Plejánov

Fundación Federico Engels
Madrid

CONTRA EL ANARQUISMO
Jorge Plejánov

© Fundación Federico Engels
Primera edición: mayo 2010

Este libro se ha editado en el marco del acuerdo de colaboración entre la Fundación Federico Engels y el Sindicato de Estudiantes

ISBN: 978-84-96276-47-5
Depósito Legal: M-25881-2010

Publicado y distribuido por la Fundación Federico Engels
C/ Hermanos del Moral 33, bajo. 28019 Madrid
Teléfono: 914 283 870
www.fundacionfedericoengels.org
fundacion@fundacionfedericoengels.org

ÍNDICE

Capítulo 1
El punto de vista del socialismo utópico 7

Capítulo 2
El punto de vista del socialismo científico 17

Capítulo 3
Evolución histórica de la doctrina anarquista.
El punto de vista del anarquismo 23

Capítulo 4
La pretendida táctica de los anarquistas.
Su moral 87

Capítulo 4
Conclusión
La burguesía, el Anarquismo y el Socialismo 99

CAPITULO 1

EL PUNTO DE VISTA DEL SOCIALISMO UTÓPICO

Como es sabido, los materialistas franceses del siglo XVIII, al mismo tiempo que estaban empeñados en una guerra sin cuartel contra todos los "infames" cuyo yugo pesaba sobre la Francia de aquella época, no dejaban de consagrarse a la búsqueda de lo que llamaban la legislación perfecta. Una legislación tal que pudiera garantizar a los "humanos" la mayor suma posible de felicidad y que, por el hecho de ser una legislación perfecta y, por consiguiente, la más natural, fuera aplicable a todas las sociedades existentes. Las investigaciones en el terreno de la "legislación perfecta", ocupan un espacio considerable en las obras de Helvétius y de Holbach. Por otra parte, los socialistas de la primera mitad de nuestro siglo se consagran con un celo enorme y con gran perseverancia a la búsqueda de una organización social perfecta. Este es el rasgo más saliente y más característico, común a estos últimos y a los materialistas franceses del siglo pasado. A él debemos consagrar, ante todo, nuestra atención en este estudio.

Para resolver el problema de una organización social perfecta o, lo que es lo mismo, de la mejor de las legislaciones posibles, es necesario, evidentemente, estar dotado de un criterio mediante el cual puedan ser comparadas entre sí las diversas "legislaciones existentes". Este criterio debe tener un carácter especial. En efecto, no se trata, ni mucho menos, de una "legislación" *relativamente* mejor, es decir, de una legislación *mejor en circunstancias determinadas*, sino de

una legislación *perfecta*, de una legislación cuya perfección no tenga nada de *relativo*, que no dependa para nada ni del tiempo ni del lugar, que sea *absoluta*. Por consiguiente nos vemos obligados a hacer abstracción de la *historia*, puesto que en esta última todo es relativo, pues todo depende en ella de las circunstancias de tiempo y de lugar. Pero, en este caso, si hacemos abstracción de la historia de la humanidad, ¿qué es lo que nos puede servir de guía en nuestras investigaciones "legislativas"? La humanidad, *el hombre en general, la naturaleza humana* de los cuales la historia no es más que una manifestación exterior. He aquí cómo establecemos, en una forma bien determinada, nuestro criterio. Una legislación perfecta, la mejor de todas las legislaciones posibles, es la que mejor corresponde a la naturaleza humana. Es posible que aún estando dotados de semejante criterio, pero faltos de "luces" o de "lógica", no consigamos resolver el problema de la mejor legislación: *errare humanus est*. Lo que parece, sin embargo, indiscutible es que dicho problema *puede* ser resuelto, y que, apoyándose en el conocimiento preciso de la naturaleza humana, se *puede* encontrar una legislación, una organización social perfecta.

Este era, en la ciencia social, el punto de vista de los materialistas franceses. El hombre — decían —, es un ser sensible y razonable; evita las sensaciones dolorosas, busca las sensaciones agradables; es bastante inteligente para reconocer lo que le es útil y lo que le es pernicioso. Una vez establecidos estos axiomas y, con ayuda de la reflexión y de la buena voluntad, podemos llegar en vuestras investigaciones sobre la mejor legislación a conclusiones tan bien fundamentadas, tan rigurosas, tan indiscutibles, como las de los matemáticos en sus demostraciones. Así, Condorcet, partiendo de la verdad de que el hombre es un ser sensible y razonable, asignaba como fin construir deductivamente todos los preceptos de la sana moral.

¿Es necesario decir que Condorcet se equivocaba?

Si en este terreno los "filósofos" llegaron a conclusiones de un valor indiscutible, aunque *muy relativo*, se debe a

que, sin darse cuenta de ello, abandonaban a cada momento su punto vista abstracto de la *naturaleza humana en general* y se colocaban en el de la naturaleza de un *hombre del Tercer Estado más o menos idealizado*. Ese hombre "sentía" y "razonaba" de un modo claramente determinado por su medio social; su "naturaleza" le dictaba el amor a la propiedad privada, al gobierno representativo, a la libertad de comercio ("*¡laissez faire, laissez passer*!", exclamaba sin cesar la "naturaleza" de ese hombre), etc., etc. En realidad, los filósofos franceses no perdían nunca de vista los intereses económicos y políticos del Tercer Estado. Este era su verdadero criterio, pero se servían de él de un *modo inconsciente*, llegan al mismo por medio de un largo rodeo en el terreno de la abstracción. Su procedimiento consciente se limitaba siempre a consideraciones abstractas sobre la *naturaleza humana* y sobre las instituciones sociales y políticas más apropiadas a dicha naturaleza.

Este procedimiento fue también el de los socialistas. Hombre del siglo XVIII, Morelly, "para salir al paso de una multitud de vanas e interminables objeciones", sienta como principio incontestable "que en el orden moral de la naturaleza es una, constante, invariable... que sus leyes no sufren cambio alguno" y que "todo lo que se puede alegar a propósito de la variedad de las costumbres de los pueblos salvajes o civilizados no demuestra que la naturaleza varía", sino a lo sumo, "que algunos pueblos, a consecuencia de accidentes puramente exteriores, se han apartado de las reglas de la "naturaleza", otros se han sometido a la misma, en ciertos aspectos, por la fuerza de la costumbre, otros se han sometido a ella por medio de leyes razonables que no se hallan siempre en contradicción con dicha naturaleza" y, finalmente, *que el hombre se aparta de lo verdadero, pero lo verdadero no desaparece nunca*.

Fourier se apoyaba en el análisis de las pasiones humanas; R. Owen toma como punto de partida ciertas consideraciones sobre la formación del carácter humano; Saint-Simon,

que está dotado ya de una vasta comprensión de la *evolución histórica* de la humanidad, vuelve constantemente a la *naturaleza humana* para explicarse las leyes de dicha evolución; los discípulos de Saint-Simon declaran que su filosofía está "basada en una nueva concepción de la naturaleza humana". Los socialistas utopistas de las distintas escuelas pueden combatirse cuanto quieran unos a otros a consecuencia de la diversidad de sus concepciones de la naturaleza humana; todos, sin ninguna excepción, están convencidos de que la ciencia social no tiene y *no puede tener otra base* que una noción adecuada de dicha naturaleza. En este punto, no se diferencian en nada de los materialistas del siglo XVIII. La naturaleza humana es su criterio invariable en su crítica de la sociedad existente y en su búsqueda de una organización social "como debería ser" y de una legislación perfecta.

Morelly, Fourier, Saint-Simon, Owen, son todos ellos considerados por nosotros como socialistas utopistas. Puesto que conocemos el punto de vista general que les era común, podemos determinar de un modo exacto lo que es el *punto de vista utópico*. Esto será particularmente útil por cuanto la expresión 'utópico' es empleada, sobre todo por los adversarios del socialismo, sin darle una significación precisa.

Utopista es aquél que concibe una organización social perfecta partiendo de un principio abstracto.

El principio abstracto que sirvió de base a las investigaciones de los utopistas era el de la naturaleza humana. Había, por otra parte, utopistas que se servían de este principio *indirectamente, por mediación de nociones derivadas del mismo*. Al ir en busca de una "legislación perfecta", de una organización ideal de la sociedad, se puede, por ejemplo, tomar como punto de partida la noción de los *derechos del hombre*; pero es evidente que dicha noción deriva, a fin de cuentas, de la naturaleza humana.

Es asimismo evidente que se puede ser *utopista* sin ser *socialista*. Las tendencias burguesas de los materialistas fran-

ceses del siglo XVIII se manifiestan sobre todo en sus consideraciones sobre una legislación perfecta; pero esto no destruye el *carácter utópico* de esas búsquedas. Hemos visto ya que los procedimientos de los socialistas utopistas no difieren en nada de los de Holbach o Helvétius, esos campeones de la burguesía francesa revolucionaria. Pero hay más. Se puede desdeñar todo sueño de sociedad futura perfecta, se puede estar convencido de que el mundo social en el cual se tiene la dicha de vivir es el mejor de los mundos sociales posibles, y a pesar de todo ello, se puede considerar la estructura y la vida del cuerpo social *desde el mismo punto de vista de que partían los utopistas*.

Esto puede parecer paradójico, y, sin embargo, nada más cierto que ello. Un ejemplo para demostrarlo.

En 1753 aparecía la obra de Morelly titulada *Les îles flottantes, ou la Basiliade du célèbre Pilpaï, traduit de l'indien*. He aquí con auxilio de qué argumentos una revista de la época, la *Biblioteca Imparcial*, combatía las ideas comunistas del autor:

"Conocida es la distancia que existe entre las más bellas especulaciones de este orden y la posibilidad de ejecución; y es que en teoría se toma a hombres imaginarios que se prestan con docilidad a todos los argumentos y secundan con un celo igual los propósitos; pero así que se quieren llevar las cosas a la práctica, hay que servirse de los hombres tal como son, es decir, indóciles, perezosos o entregados a la fuga de una violenta pasión cualquiera. El proyecto de igualdad es, en particular, uno de los que parecen más repugnantes al carácter de los hombres, los cuales nacen para mandar o para servir; un estado intermedio es para ellos una carga"

Los hombres nacen para mandar o para servir. Nada de extraño tiene, por consiguiente, que en la sociedad existan *amos y servidores*; la *naturaleza humana* lo quiere así. La *Biblioteca Imparcial* podía, cuanto quisiera, rechazar las

"especulaciones" comunistas; el punto de vista desde el cual partía para examinar los fenómenos sociales —el punto de vista de *la naturaleza humana*— era el mismodel utopista Morelly.

Se nos dirá, acaso, que dicha revista no era sincera en su argumentación, que apelaba a la naturaleza humana con el único objeto de decir algo en favor de los explotadores, en favor de los que "mandan". Sincera o hipócrita, la *Biblioteca Imparcial*, al criticar a Morelly se colocaba en el punto de vista común a todos los escritores de la época: todos, a excepción de los retrógrados, los cuales, sombras vivientes del pasado, continuaban apelando a la *voluntad de Dios*, a la naturaleza humana, concebida en tal o cual forma.

El siglo XIX heredó de su predecesor el punto de vista de la naturaleza humana.

Los socialistas utopistas no tenían otro.

El ejemplo de Saint-Simon, hombre genial, de conocimientos enciclopédicos, muestra, acaso con más claridad que cualquier otro, cuán limitado e insuficiente era dicho punto de vista y a qué inextricable laberinto de contradicciones conducía a todos los que se servían de él. Saint-Simon nos dice con la más profunda convicción: "El porvenir se compone de los últimos términos de una serie, los primeros de la cual constituyen el pasado. Cuando se han estudiado bien los primeros términos de una serie, es fácil determinar los subsiguientes; así, *del pasado bien observado se puede fácilmente deducir el porvenir*". Esto es tan cierto que, en el primer momento, uno se pregunta: ¿Por qué es clasificado entre los *utopistas* un hombre que tenía una idea tan clara del lazo que une entre sí a las diversas fases de la evolución histórica? Sin embargo, basta familiarizarse más de cerca con las ideas históricas de Saint-Simon para convencerse de que no sin razón se le llama *utopista*. El porvenir se deduce del pasado, la evolución histórica de la humanidad es un proceso sujeto a leyes. Pero, ¿cuál es el móvil, cuál es la fuerza que pone en mo-

vimiento a la especie humana, que la ha hecho pasar de una fase de su evolución a la otra? ¿En qué puede consistir dicha fuerza? ¿Dónde hay que buscarla? *Es aquí que Saint-Simon vuelve nuevamente al punto de vista de todos los utopistas, al punto de vista de la naturaleza humana.* Así, según él, la causa fundamental de la revolución francesa era el cambio de fuerza que se había operado en lo temporal y en lo espiritual; para dirigirla convenientemente y para terminarla bien, era necesario "poner en actividad política directa las fuerzas que se habían convertido en preponderantes, en otros términos, era necesario encargar a los *industriales* y a los *sabios* la elaboración del sistema político correspondiente al nuevo Estado social. No se hizo así y la revolución, que había empezado bien, casi inmediatamente era lanzada por una senda falsa: los *legistas* y los *metafísicos* se convirtieron en los dueños de la situación. ¿Cómo explicar este acontecimiento histórico? "El hombre, por su naturaleza — contesta Saint-Simon—, no puede pasar sin transición de una doctrina cualquiera a otra. Esta ley se aplica más imperiosamente todavía a los diferentes sistemas políticos a través de los cuales la marcha natural de la civilización obliga a la especie humana a pasar. Así, la misma necesidad que ha creado en la industria el elemento de un nuevo poder temporal destinado a suceder al poder militar, y, en las ciencias positivas, el elemento de un nuevo poder espiritual destinado a suceder al poder teológico, ha debido desarrollar y poner en actividad (antes de que ese cambio en el estado de la sociedad empezara a notarse de una manera sensible), un poder temporal y un poder espiritual de carácter intermedio, bastardo y transitorio, cuyo único papel consistía en operar la transición de un sistema social a otro".

Como se ve, las "series históricas" de Saint-Simon, en el fondo no explican nada absolutamente. Ellas mismas tienen necesidad de ser explicadas y, para hacerlo, hay que recurrir a la inevitable *naturaleza humana*: la revolu-

ción francesa tomó una senda falsa porque la naturaleza humana es tal o cual.

Una de dos: o la naturaleza humana es *invariable*, como lo suponía Morelly, y entonces no explica nada en la *historia*, la cual nos representa las *variaciones perpetuas* de las relaciones de los hombres en la sociedad; o varía ella misma según las circunstancias en que viven los hombres, y entonces, en vez de ser *la causa*, es ella misma *el efecto* de la evolución histórica. Los materialistas franceses sabían muy bien que el hombre es el producto de su medio social: "El hombre es todo educación", ha dicho Helvétius. Lo natural parece ser que, después de esto, Helvétius abandona el punto de vista de la naturaleza humana para estudiar las leyes de la evolución del medio como factor de formación de la naturaleza humana y de "educación" tal o cual del hombre social. En efecto, Helvétius ha hecho algunos esfuerzos en esta dirección; pero ni él, ni sus contemporáneos, ni los socialistas de la primera mitad de nuestro siglo, ni ninguno de los representantes de la ciencia del mismo período consiguieron descubrir ese nuevo punto de vista que debía dar la posibilidad de estudiar la evolución del medio social, causa de la "educación" histórica del hombre, de los cambios que se producen en su "naturaleza". Debían, pues, forzosamente volver *a la* naturaleza humana como al único punto de vista que parecía dar una base un poco sólida a las investigaciones científicas; pero, como la naturaleza varía a su vez, era indispensable hacer abstracción de sus variaciones, buscar en ella las propiedades estables, las propiedades fundamentales que se conservan a pesar de todos los cambios en sus propiedades secundarias.

Es así que, al fin y al cabo, se llegaba a una mezquina abstracción, como, por ejemplo, la de los "filósofos": *el hombre es un ser sensible y razonable* que parecía una adquisición tanto más valiosa cuanto dejaba una libertad completa a todas las suposiciones gratuitas *y* a todas las condiciones fantásticas.

Un Guizot (para tomar como ejemplo a un filósofo-hombre de estado de la primera mitad del siglo XIX), no tenía necesidad alguna de ir en busca de la mejor organización social, de la legislación perfecta, pues estaba perfectamente satisfecho de las que existían; pero para defenderla contra los ataques de los descontentos, el argumento de más peso que habría podido emplear hubiera sido esa misma naturaleza humana, la cual —diría— hace imposible todo cambio serio en la constitución social y política de Francia. Los descontentos condenaban dicha constitución sirviéndose de la misma abstracción. Y como esta abstracción, por ser completamente vacía, dejaba, como lo hemos dicho, una libertad completa a todas las consecuencias lógicas que derivaban de dichas suposiciones, la misión "científica" de los reformadores tomaba el carácter de un problema de geometría: si tenemos una "naturaleza" tal, ¿cuál será la estructura de la sociedad que esté más en armonía con ella? Así Morelly, por ejemplo, se lamenta amargamente de que "nuestros viejos maestros" no se hayan preocupado de plantear y resolver "este excelente problema": Encontrar una situación en la cual sea casi imposible que el hombre sea depravado, o malo, o en que el mal sea, al menos, reducido al mínimo. Como hemos visto ya, para Morelly la naturaleza era una, constante, invariable.

Ahora sabemos en qué consiste el procedimiento "científico" de los utopistas. Para terminar con ellos, recordemos al lector que siendo la "naturaleza humana" una abstracción excesivamente mezquina, y, por consiguiente, muy poco nutritiva, los utopistas, en realidad, no recurrían a la naturaleza humana en general, sino a la naturaleza idealizada de los hombres de su tiempo pertenecientes a la clase cuyas tendencias sociales representaban. La realidad social se manifestaba, pues, inevitablemente, en las obras de los utopistas, pero éstos no se daban cuenta de ello y no veían dicha realidad más que a través del prisma de una abstracción que, a pesar de su sutileza, era poco diáfana

CAPITULO II

EL PUNTO DE VISTA DEL SOCIALISMO CIENTIFICO

Los grandes filósofos idealistas de Alemania, Schelling, Hegel, comprendían bien la insuficiencia del punto de vista de la "naturaleza" humana. Hegel se burla, en su *Filosofía de la Historia*, de los utopistas franceses ocupados en buscar la mejor de las constituciones. El idealismo alemán considera a la historia como a un proceso sometido a leyes y busca el móvil del movimiento histórico *fuera de la "naturaleza" del hombre*.

Era un gran paso hacia la verdad. Pero los idealistas alemanes veían ese móvil en la "idea absoluta", en el "espíritu del mundo", y como su idea absoluta no era más que una abstracción de nuestra "manera de pensar", traían de nuevo, en sus especulaciones filosóficas sobre la historia, a la vieja amiga de los filósofos materialistas, a la "naturaleza" humana ataviada con un vestido digno de la respetable y austera sociedad de los pensadores alemanes. Arrojad a la naturaleza por la puerta y vuelve a entrar por la ventana. A pesar de todos los servicios prestados a la ciencia social por los idealistas alemanes, el gran problema de esta ciencia, su problema fundamental, estaba tan poco resuelto en su tiempo como lo estaba en la época de los materialistas franceses.

¿Cuál es, pues, la fuerza oculta que produce el movimiento histórico de la humanidad? Nadie lo sabía. Sobre esta cuestión no se contaba más que con algunas observaciones parciales, más o menos justas, más o menos ingeniosas — a veces muy justas y muy ingeniosas—, pero siempre parciales y sin ninguna conexión entre sí.

Si la ciencia social ha conseguido, por fin, salir de este callejón sin salida, se debe a Carlos Marx.

Según Marx, las relaciones jurídicas, así como las formas políticas, no deben ser explicadas por sí mismas, ni por el desenvolvimiento general del espíritu humano, sino que radican en las condiciones materiales de la existencia, el conjunto de las cuales, Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, designó con el nombre de "sociedad civil". Es casi lo mismo que decía Guizot cuando afirmaba que las constituciones políticas radican en el "estado de las propiedades"; pero mientras que, para Guizot, el "estado de las propiedades" no dejaba de ser un misterio que se esforzaba en aclarar por medio de consideraciones sobre la naturaleza humana, para Marx dicho "estado" no tiene ya nada de misterioso, sino que se halla determinado por el estado de las *fuerzas productivas* de que dispone una sociedad dada. "La anatomía de la sociedad burguesa hay que estudiarla en la economía política". Pero dejemos formular al mismo Marx su concepción de la historia:

> "En la producción social de sus medios de existencia, los hombres mantienen relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un cierto grado de desarrollo de las potencias materiales de esta última. El conjunto de dichas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta la superestructura jurídica y a la cual corresponden determinadas *formas sociales de pensar*. El modo de producción de la vida *material* determina el desarrollo de la *vida social, política e intelectual* en general. Por consiguiente, *no es el modo de pensar del hombre lo que explica su modo de vivir sino que, a la inversa, su modo de vivir explica su modo de pensar*. A un cierto grado de su evolución, las fuerzas materiales de la producción entran en conflicto con las *relaciones de producción* existentes, o para emplear el lenguaje jurídico, con las relaciones de *propiedad* en cuyo seno estas fuerzas habían evolucionado hasta entonces. Dichas relaciones, de formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran antes, se convierten en cepos para estas últimas. Entonces se entra en una época de revolución social" [1].

Esta concepción completamente materialista de la historia es uno de los grandes descubrimientos de nuestro siglo, tan rico en descubrimientos científicos. Sólo gracias a ella pudo la ciencia social salir al fin, y para siempre, del círculo vicioso fatal en que hasta entonces se movía; sólo gracias a ella esta ciencia posee actualmente una base tan sólida como la de las ciencias *naturales*. La revolución operada por Marx en la ciencia social puede ser comparada a la de Copérnico en la astronomía. En efecto, antes de Copérnico todo el mundo estaba convencido de que la tierra permanecía inmóvil, mientras que el sol giraba a su alrededor. El genial polaco demostró que es todo lo contrario lo que acontece. Del mismo modo, antes de Marx, el punto de vista de la ciencia social era el *de la naturaleza humana* y, partiendo de este punto de vista, se intentaba explicar el movimiento histórico de la humanidad. El punto de vista del genial alemán es diametralmente opuesto: *el hombre, al asegurar su existencia, obra sobre la naturaleza exterior y, con ello, transforma su propia naturaleza*. La acción del hombre sobre el mundo exterior presupone la existencia de ciertos medios de producción, de ciertas relaciones de producción. *Según el carácter de sus medios de producción*, los hombres establecen tales o cuales relaciones entre sí en el proceso de la producción (puesto que dicho proceso es un proceso social), y, de acuerdo con sus *relaciones en el proceso social de la producción, modifican sus costumbres, sus sentimientos, sus aficiones, su modo de*

1.-Contribución a la Crítica da la Economía Política.

pensar y de obrar, en una palabra, su naturaleza. Por consiguiente, no es la naturaleza humana lo que explica el movimiento histórico, sino que la naturaleza humana se modifica bajo la influencia del movimiento histórico.

Si es así, ¿qué valor pueden tener en lo sucesivo las investigaciones más o menos laboriosas, más o menos ingeniosas, sobre la mejor de las organizaciones sociales posibles? ¡Ninguno, literalmente ninguno! Lo único que con ellas se puede conseguir es poner en evidencia la falta de instrucción científica de los que a ellas se dedican. Su tiempo ha pasado para siempre.

Con el viejo punto de vista de la naturaleza humana deben desaparecer las utopías de todos los colores y de todos los matices. La socialdemocracia internacional, se apoya no en una "concepción nueva" de la naturaleza humana, no en un principio abstracto cualquiera, sino en una necesidad económica establecida científicamente. Esto es lo que la hace tan invencible como la necesidad económica misma.

"Los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha desarrollado la burguesía, nacieron en el seno de la sociedad feudal. A un cierto grado de desarrollo de dichos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, toda la organización feudal de la industria y de la agricultura, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad dejaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas; constituían un obstáculo para la producción; en vez de acelerarla; se transformaban en otras tantas cadenas: dichas cadenas debían ser rotas y lo fueron.

"En su lugar apareció la libre concurrencia, con una constitución social y política correspondiente, con la dominación económica y política de la clase burguesa.

"Ante nuestros ojos se produce un movimiento análogo. Las condiciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, la sociedad burguesa contemporánea, que ha creado unos medios de producción y de cambio tan poderosos, se parece al mago que se muestra impotente para dominar las fuerzas infernales que ha desencadenado. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas contra la organización contemporánea de la producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, por su periodicidad, constituyen una amenaza creciente para la sociedad burguesa...

"Las armas de que se ha servido la burguesía para abatir al feudalismo, se vuelven hoy contra la burguesía misma".[2]

La burguesía ha destruido las relaciones de propiedad feudales; el proletariado pondrá fin a las relaciones de propiedad burguesas. Entre el proletariado y la burguesía, la lucha — una lucha implacable, una lucha a muerte —, es tan inevitable como lo fue en su tiempo entre la burguesía y las castas privilegiadas. Pero toda *lucha de clases es una lucha política*. Para destruir la sociedad feudal, la burguesía tuvo que adueñarse del poder político. Para enterrar la sociedad capitalista, el proletariado deberá hacer lo mismo. Su misión política se halla, pues, previamente determinada por la fuerza misma de las cosas y no por tales o cuales consideraciones abstractas.

Cosa digna de notar: es únicamente que después de Carlos Marx el socialismo se coloca en el terreno de la lucha de clases. Los socialistas utopistas no tenían de ella una noción más o menos precisa, y, en este aspecto, se hallaban en *retraso* con respecto a los *teóricos* de la *burguesía*, los cuales

2.- *El Manifiesto Comunista*, capítulo I.

comprendían muy bien, por lo menos, la significación histórica de la lucha del Tercer Estado contra la nobleza.

Si cada una de las "nuevas concepciones" sobre la naturaleza humana suministraba, al parecer, indicaciones muy precisas sobre la organización de la "sociedad futura", el socialismo científico es muy sobrio en detalles proféticos de este género. La forma del edificio social depende del estado de las fuerzas productivas de la sociedad. ¿Cuál será este estado en el momento en que el proletariado tomará el poder en sus manos? Lo ignoramos. Todo lo que ahora sabemos es que las fuerzas productivas que se hallan ya a disposición de la humanidad civilizada reclaman imperiosamente *la socialización de los medios de producción y la organización de esta última de acuerdo con un plan.* Esto nos basta para no apartarnos de la verdadera senda en nuestra lucha contra la "masa reaccionaria".

Lo repetimos, el punto de partida dé los socialistas utopistas, como asimismo el de la ciencia social entera de aquella época, era la naturaleza humana o un principio abstracto cualquiera derivado de esta noción. El punto de vista de la ciencia social y del socialismo de nuestro tiempo es el de la realidad económica y las leyes inmanentes de su evolución.

Es fácil, pues, formarse una idea de la impresión que producen a los socialistas modernos los argumentos de los teóricos de la burguesía, los cuales repiten sin cesar la vieja canción de la incompatibilidad de la naturaleza humana con el comunismo. ¡Es lo mismo que si se quisiera combatir a los darwinistas con armas sacadas del arsenal científico de Cuvier! Y lo que es más digno de atención es que esta vieja canción no es desdeñada incluso por "liberales" ingleses y los "evolucionistas" como Spencer. No puede ser de otro modo. ¡La moza más bella del mundo no puede dar más de lo que tiene!

Veamos ahora qué relación puede existir entre el socialismo moderno y lo que se llama el anarquismo.

CAPÍTULO III

EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA DOCTRINA ANARQUISTA
EL PUNTO DE VISTA DEL ANARQUISMO

"Se me ha reprochado ser el padre de la anarquía. Se me hace demasiado honor. El padre de la anarquía es el inmortal Proudhon, quien expuso por vez primera esta teoría en 1848".

Así se expresaba Pedro Kropotkin en su defensa ante el tribunal de Lyon (proceso de enero de 1883). Como a menudo acontece con mi amable compatriota, esta vez tampoco se ha ajustado a la realidad de una manera completa.

"Por vez primera", Proudhon habla de la anarquía en su famoso libro: *¿Qué es la propiedad? o Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno,* cuya primera edición apareció en 1840. A decir verdad, "expone" muy poco; consagra sólo algunas páginas a la teoría anarquista. Pero antes de que se tomara el trabajo de exponer esta teoría en 1848, la labor había sido hecha en 1845 por el alemán Max Stirner (seudónimo de *Gaspard Schmidt*) en el libro *El único y su propiedad.* Max Stirner tiene, por consiguiente, un derecho bien fundado al título de "padre de la anarquía". "Inmortal" o no, es por él que esta teoría ha sido "expuesta" *por primera vez.*

MAX STIRNER

La teoría anarquista de Max Stirner ha sido calificada de caricatura de la *"filosofía de la religión" de Ludwig Feuerbach.* Se ha llegado incluso a suponer que el único móvil que impulsó a Stirner a escribir su libro fue el deseo de hacer caer en ridículo a dicha filosofía.

Esta suposición es completamente gratuita. Stirner no bromea al exponer su teoría, sino que la defiende con una convicción profunda, aunque deja traslucir la tendencia, completamente natural en aquel agitado período, de querer ir más allá que Feuerbach por el carácter radical de sus conclusiones.

Para Feuerbach, lo que los hombres llaman *Divinidad* no es más que el producto de su fantasía, de una aberración psicológica. El hombre no ha sido creado por la Divinidad; el hombre ha creado a la Divinidad a su imagen y semejanza. Cuando el hombre adora a Dios, adora a *su propia esencia. Dios* no es más que una ficción, pero una ficción muy nociva. El Dios cristiano es considerado como la encarnación del amor, como la encarnación de la piedad por la humanidad doliente; pero, a pesar de esto, o, mejor dicho, a causa de esto, todo cristiano verdaderamente digno de este nombre odia y debe odiar a los ateos, a los cuales se les representa como una negación viviente de todo amor y de toda piedad. Así el dios del amor se convierte en el dios del *odio,* en el dios de la *persecución;* el producto de la *fantasía* del hombre se convierte en una *causa real* de los sufrimientos de este último. Por esto hay que terminar con esa fantasmagoría. Puesto que en la divinidad el hombre no adora más que a su propia esencia, hay que desgarrar y arrojar lejos de sí de una vez para siempre el velo con que ha sido cubierta dicha esencia. El amor a la humanidad no debe hallar su encarnación en algo extraño a la humanidad. *El hombre es para el hombre el Ser supremo.*

Tal es el pensamiento fundamental de Feuerbach. Max Stirner está completamente de acuerdo con él; pero quiere sacar de su teoría lo que considera como las consecuencias últimas y más radicales de la misma. Su razonamiento es el siguiente:

La divinidad no es más que un producto de la fantasía, un fantasma, una visión. De acuerdo. Pero, ¿qué es la *humanidad,* el amor a la cual me preconizáis? ¿Es que ésta no es a su vez una *visión,* un ser *abstracto,* una entidad imaginaria? ¿Dónde existe vuestra humanidad, sino en la cabeza de los hombres, en la cabeza de los *individuos.* Por consiguiente, no hay otra realidad que el *individuo,* con sus necesidades, sus tendencias y su voluntad. Si es así, ¿cómo podéis exigir que el *individuo, ese ser real,* se sacrifique en aras de la felicidad del "hombre" en general, de un ser *abstracto*? En vano os rebeláis contra el Dios antiguo, cuando seguís conservando el punto de vista religioso, y la emancipación que os esforzáis en darnos está impregnada de sutileza teológica. Naturalmente, el Ser supremo es la esencia del hombre y precisamente porque es su *esencia* y no el hombre mismo, es absolutamente indiferente que la estudiemos fuera de él y la consideremos como "Dios", o que la consideremos en sí y la llamemos la "esencia del hombre" o, simplemente, el "el hombre". "Yo" no soy ni Dios, ni el "hombre" en general, ni "Ser supremo", ni una "substancia" propia; he aquí por qué es absolutamente igual que conciba a la "esencia" en mí o fuera de mí. Además, al Ser supremo le atribuimos siempre una dualidad, le vemos en nosotros y fuera de nosotros: el "espíritu de Dios", según la concepción cristiana, es también "nuestro espíritu" y reside en nosotros. Reside en el cielo y en nosotros; nosotros, pobres criaturas, no somos más que su morada. Y cuando Feuerbach destruye su morada celeste y le obliga a refugiarse en nosotros con todo su ajuar, en la morada terrestre se vive con estrechez.

Para evitar las molestias ocasionadas por una situación tan embarazosa, para no dejarnos dominar por una "visión",

para poner, finalmente, el pie sobre terreno firme, no hay más que un medio: tomar *como punto de partida* el único ser real, nuestro propio "Yo".

La religión, la ciencia, la moral, el derecho, la ley, la familia, el Estado, no son más que yugos que se me imponen en nombre de una abstracción, son otros tantos déspotas que "Yo", como dueño soberano de mi individualidad consciente, combato con todos los medios que se hallan a mi alcance. Vuestra moral, no solamente la moral de los filisteos burgueses, sino la moral humana más elevada, no es otra cosa que la religión después de haber sustituido un Ser supremo por otro. Vuestro derecho, el cual, según vosotros, nace con el hombre, no es más que un fantasma, y si lo respetáis, no habéis ido más lejos que los héroes de Homero, los cuales se aterrorizaban cuando veían que uno de sus dioses combatía en las filas de sus enemigos. El derecho, es la fuerza.

"Quien tiene la fuerza, tiene el derecho; si no tenéis fuerzas no tenéis derecho. ¿Es tan difícil llegar a esta comprensión?

"Se me quiere persuadir de que sacrifique mis intereses a los del Estado. Yo, por el contrario, declaro una guerra a muerte a todo Estado, aun al más democrático. Cada Estado es una *tiranía*, independientemente del hecho que los déspotas sean uno o varios, o como se pretende que suceda en una república, que todos sean los amos, es decir cuando todos son déspotas los unos de los otros".[3]

En este punto un partidario de la "soberanía popular" podría objetar a Stirner que su "Yo" va demasiado lejos en su deseo de reducir a lo *absurdo* la *libertad democrática*. Por cuanto una mala ley puede ser *abrogada* tan pronto lo desee la mayoría de los ciudadanos, no es siempre necesario someterse a ella durante toda la vida. Pero esto no es más que

3.- Alusión a Proudhon.

un detalle insignificante, y Stirner contestaría que precisamente la necesidad de apelar a una mayoría prueba que nuestro "Yo" no es dueño de sus propias acciones.

Las conclusiones de nuestro escritor son *irrefutables* por la simple razón que decir: no reconozco nada, excepto a mí mismo, significa decir: me siento *oprimido* por *toda* institución que me imponga un deber cualquiera. *Es una simple tautología.*

Es claro hasta la evidencia que ningún "Yo" puede existir *por sí mismo*. Stirner lo comprende de maravilla, y he aquí por qué se ve obligado a preconizar sus *asociaciones de egoístas*, es decir, libres asociaciones en las cuales cada "Yo" *entra* y en las cuales *permanece* cuando y en tanto ello corresponde a sus intereses.

Detengámonos aquí por un momento. Nos hallamos en presencia de un sistema "egoísta" por excelencia. En la historia del pensamiento humano es acaso un producto único en su género. Los materialistas franceses del siglo XVIII han sido acusados de haber predicado el egoísmo. Acusación injusta. Los materialistas franceses predicaron siempre la virtud y lo hacían con un celo tan extremado que Grimm podía, no sin fundamento, burlarse de sus *sermones*. La cuestión del egoísmo representa para ellos un doble "problema":

1º *El hombre no es más que sensibilidad*. Esta era la base de todas sus consideraciones sobre el hombre. Por su naturaleza misma se ve forzado a evitar el sufrimiento y a buscar el placer. ¿Cómo explicar el hecho de que haya hombres capaces de soportar los más grandes sufrimientos por el triunfo de una idea cualquiera, es decir, en fin de cuentas, para procurar sensaciones agradables a su prójimo?

2º Puesto que el hombre no es más que sensibilidad, colocado en un medio en que los intereses del individuo se hallan en contradicción con los de los demás, ocasionará *perjuicio* a su semejante. ¿Cuál es, pues, la legislación capaz de hacer concordar el *bien público* con el *bien del individuo*? En el planteamiento y solución de ese pro-

blema se encierra toda la significación de lo que se llama la ética materialista del siglo XVIII.

Max Stirner persigue un objetivo diametralmente opuesto. Se ríe de la virtud, y lejos de anhelar el triunfo de la misma, considera razonables sólo a los egoístas, para los cuales nada existe, excepto "Yo". Lo repetimos, es el teórico del egoísmo por excelencia.

Los buenos burgueses cuyos oídos son tan púdicos y virtuosos como duro es su corazón, esos mismos que beben vino y aconsejan beber agua a los demás, se han escandalizado de la "inmoralidad" de Stirner. "¡Es la ruina completa del mundo moral!", han exclamado. Pero, como sucede siempre, *la virtud de los filisteos se ha mostrado muy débil en argumentación.* "El verdadero mérito de Stirner — ha escrito el francés Saint-René Taillandier —, consiste en que ha dicho la última palabra de la joven escuela atea" (es decir, del ala izquierda de la escuela hegeliana). Los filisteos de los otros países tenían la misma opinión sobre los méritos del atrevido escritor. *Desde el punto de vista del socialismo moderno, ese mérito es considerado de un modo completamente diferente.*

Primeramente, el mérito incontestable de Stirner consiste en que combatía enérgica y abiertamente ese sentimentalismo agridulce de los reformadores burgueses y de muchos socialistas utopistas, según el cual la emancipación del proletariado debía ser el resultado de la actividad virtuosa de los representantes "abnegados" de las diversas clases y, en primer lugar, de los de las clases poseedoras. Stirner sabe muy bien lo que se puede esperar del "espíritu de abnegación" de los explotadores. Los "ricos" son duros, pero los "pobres" (es la terminología de nuestro autor), no tienen razón al lamentarse, pues no son los ricos los que crean la *miseria* de los *pobres*, sino los pobres los que crean la *riqueza* de los ricos. Si su situación es difícil, la culpa es suya. Para modificarla, no tienen más *que rebelarse contra los ricos*, y si esto lo desean seriamente, la fuerza se volverá de su lado y el reino de la riqueza tocará a su fin. *La salvación está en la*

lucha y no en los llamamientos infructuosos a la generosidad de los opresores. Stirner preconiza, pues, la lucha de clases. Es cierto que se la representa en una forma abstracta, en forma de lucha de una cierta cantidad de "Yo" egoístas contra otra cantidad, menos considerable, de "Yo" no menos egoístas; pero aquí nos encontramos con otro mérito de Stirner. Según Taillandier, Stirner ha dicho la última palabra de la joven escuela atea de los filósofos alemanes. En realidad, no ha dicho más que *la última palabra de la metafísica idealista* y en esto consiste su mérito incontestable.

En su crítica de la religión, *Feuerbach no es más que materialista a medias.* Al adorar a Dios, el hombre adora a su propio "ser" idealizado. Es justo. Pero las religiones, como todo en nuestro planeta, nacen y perecen. ¿Es que esto no prueba que el "ser" humano no permanece inmutable, que se transforma en el curso de la evolución histórica de las sociedades? Es claro que sí, que en efecto así acontece. Pero entonces ¿cuál es la causa de la transformación histórica de los "seres" humanos? *Feuerbach lo ignora en absoluto.* Para él el "ser" humano no es más que una noción abstracta, como la *naturaleza humana* de los materialistas franceses. En esto estriba el defecto fundamental de su crítica de la religión. Stirner se da perfectamente cuenta de que la constitución de esta crítica no es que digamos muy robusta y, por ello, quiere fortalecerla haciéndole respirar el aire fresco de la *realidad.* Nada quiere saber de fantasmas de ningún género, de creaciones del "pensamiento especulativo". *En realidad,* se dice, no hay más que individuos; tomemos al individuo como punto de partida: ¿qué individuo tomar como punto de partida? ¿Juan, Pedro, Jaime o Isidoro? No, sino al *individuo en general,* es decir, a una nueva abstracción, la más sutil, el "Yo" tantas veces repetido.

Stirner se imagina cándidamente que da una solución definitiva a una vieja cuestión filosófica, la misma que en la Edad Media era tema de discusión entre los nominalistas y los realistas. "Ninguna idea tiene realidad — dice —, por-

que ninguna idea puede tomar una forma corporal. La controversia escolástica entre realismo y nominalismo tenía el mismo contenido". Un nominalista cualquiera hubiera demostrado hasta la completa evidencia a nuestro autor que su "Yo" es una *idea* como cualquier otra, que es tan poco real como el "Uno" (*Unus*) matemático.

Juan, Pedro, Jaime, Isidoro establecen entre sí relaciones determinadas que no dependen de la voluntad de sus "Yo", sino que les son impuestas por la estructura de la sociedad en que viven. Criticar el régimen social en nombre del "Yo", significa abandonar el único punto de vista en este caso; el de la *sociedad*, de las leyes de su vida y de su desenvolvimiento, y perderse en la niebla de la abstracción. Precisamente en esta niebla se halla envuelto el "nominalista" Stirner.

Yo soy Yo, es su punto de partida.

No-Yo es no-Yo, es su resultado.

Yo + Yo + Yo +, etc., es su utopía social. Es el idealismo puro y simple al servicio de la crítica social y política. *Es el suicidio de la especulación idealista.*

Pero en el transcurso del mismo año (1845) en que aparecía *Der Einzige und sein Eigentum* (El Único y su propiedad), de Stirner, veía asimismo la luz en *Francfort-del-Mein* el libro de Marx y *Engels Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bailar und Konsorten* (La Sagrada Familia, o Crítica de la Crítica, contra Bruno Bauer y consortes). En dicha obra la especulación idealista era atacada y batida por el *materialismo dialéctico*, base teórica del socialismo moderno. El "Único" había llegado con un poco de retraso.

Hemos dicho más arriba: Yo + Yo + Yo +, etcétera, es la utopía social de Stirner. Su "asociación de egoístas", no es, en efecto, otra cosa que una suma de cantidades *abstractas*. ¿Cuáles son, cuáles pueden ser las bases de esa asociación? Los intereses de sus componentes, responde Stirner. Pero ¿cuál será, cuál podrá ser la *base real* de tal o cual *combinación de sus intereses?* Stirner no nos lo dice, y no lo puede decir,

pues, desde las alturas de la abstracción en que se coloca no puede percibir nada preciso en la *realidad económica, madre y nodriza* de todos los "Yo" egoístas y altruistas.

¿Tiene, pues, nada de particular que no haya podido formarse una idea clara de esa noción de la lucha de clases, a la cual, sin embargo, se aproxima con tanta fortuna? Los "pobres" deben combatir a los "ricos". ¿Y si los primeros obtienen la victoria? Entonces, cada uno de los ex-pobres como cada uno de los ex-ricos luchará contra cada uno de los ex-ricos y contra cada uno de los ex-pobres. *Empezará la guerra de todos contra todos* (es la expresión exacta de Stirner), y en esa guerra colosal, en esa lucha general, los estatutos de las "asociaciones de egoístas" servirán de otros tantos armisticios temporales. Hay en todo ello no poco espíritu belicoso, pero ni un ápice de ese realismo con el que soñaba Max Stirner.

Dejemos ahí a las "asociaciones de egoístas". Es inútil que el utopista cierre los ojos ante la realidad económica; *quiéralo o no*, le perseguirá por todas partes con la brutalidad implacable de una fuerza natural no dominada todavía por la ciencia. La religión elevada del "Yo" abstracto no preserva a Stirner de los ataques de la realidad económica. Este no nos habla solamente del Único, su tema es el Único y su propiedad. Ahora bien, ¿qué aspecto tiene la propiedad del Único?

Huelga decir que Stirner se halla muy poco dispuesto a respetar la propiedad como un "derecho adquirido". "La propiedad legítima de otro es sólo aquella con respecto a la cual tú estás de acuerdo con que es su propiedad. Tan pronto dejas de estar de acuerdo con esto, la propiedad ajena no es ya legítima para ti y puedes reírte del derecho absoluto del propietario".

Como vemos, es la cantinela de siempre: "No hay nada por encima del Yo". Pero esta falta de respeto por la propiedad ajena no impide al "Yo" de Stirner tener *las tendencias de un propietario*. Para él, el argumento más fuerte "contra el comunismo" es la consideración de que este último, al abolir

la propiedad privada, convierte en simples mendigos a todos los miembros de la sociedad.

"A juicio de los comunistas, la comunidad debe ser propietaria. Al revés. Soy "*YO*" el propietario y me entiendo solamente con ellos a propósito de mi propiedad. Si la comunidad no satisface mis pretensiones me rebelo contra ella y defiendo mi propiedad. Soy propietario, pero la propiedad no es *sagrada*. ¿Significa ella que soy un simple posesor?. De ninguna manera. Hasta ahora no se era más que posesor; no se tenía la posesión asegurada de una parcela sino porque se aseguraba a otros la posesión de otras parcelas. Ahora "todo" me pertenece, soy propietario de "todo" lo que me *es necesario* y de que puedo *apoderarme*. El socialista dice: la sociedad me da lo que necesito. El egoísta dice: tomo lo que necesito. Los comunistas se conducen como mendigos; *el egoísta se conduce como un propietario*".

Así, la propiedad del egoísta, por lo visto, está poco garantizada. Un "egoísta" sigue siendo *propietario* hasta el momento en que otros "egoístas" se deciden a despojarle y a convertirle así en *mendigo*. Sin embargo, no es tan fiero el león como lo pintan. Stirner representa las relaciones entre los propietarios "egoístas" más bien como relaciones de cambio que de *pillaje*, y la fuerza a que apela sin cesar es la fuerza económica de un productor de mercancías liberado de las trabas que le imponen el Estado o la "Sociedad".

Por los labios de Stirner habla *el alma de un productor de mercancías*. Si quiere destruir el Estado es porque le parece que éste no respeta suficientemente la "propiedad" de los productores de mercancías. Exige su propiedad, toda su propiedad. El Estado le obliga a pagar impuestos, se permite expropiarle en nombre de la utilidad pública. Stirner anhela *un jus utendi et abutendi*[4]. El Estado se muestra de acuerdo con ello, pero añade que hay abusos. Entonces Stirner grita: "¡Al ladrón!" "Soy enemigo del Estado — dice —, el cual me coloca siempre en esta alternativa: Él o Yo... *En el Estado no hay ninguna propiedad, es decir, no hay propiedad* del "yo" autónomo, sino solamente propiedad del Estado. Lo que tengo, lo tengo sólo por el Estado, del mismo modo que sólo por él soy lo que soy. Mi propiedad privada no es más que la parte que el Estado me abandona de su propiedad en perjuicio de los otros ciudadanos, a los cuales priva de su propiedad. He aquí lo que es la propiedad del Estado". "Por lo tanto, ¡abajo el *Estado y viva la propiedad simple y completa* de mi 'Yo' autónomo!"

Stirner ha traducido al alemán el tratado de economía política de Say (*Traité d'économie politique pratique* de J.B. Say); y a pesar de que ha traducido asimismo a Adam Smith, nunca ha conseguido salir del *círculo estrecho de las nociones de la economía burguesa vulgar*. Su "asociación de egoístas" no es más que una utopía de pequeño-burgués irritado. En este sentido se puede decir que ha pronunciado la última palabra del individualismo burgués.

Stirner tiene todavía otro mérito: el de haber tenido el valor de proclamar abiertamente su opinión y de haber llegado hasta las últimas consecuencias de su teoría individualista. Es el anarquista más intrépido y más consecuente. Al lado de él, Proudhon, considerado por Kropotkin y por todos sus correligionarios como el padre de la anarquía, no es más que un *filisteo hinchado de pedantería*.

PROUDHON

Si Stirner combate a Feuerbach, el "inmortal" Proudhon imita a Kant. "Lo que Kant ha hecho hace más de sesenta años con respecto a la religión: lo que había hecho antes con respecto a la certidumbre de nuestro conocimiento; lo que otros

4.– El Único y su propiedad.

han hecho antes que él con respecto a la felicidad o el bien soberano, la *Voix du Peuple* se propone emprenderlo con respecto al gobierno", declara pomposamente "el padre de la anarquía".

Examinemos sus procedimientos *y* sus resultados.

Según Proudhon, antes de Kant, cada creyente y cada filósofo se preguntaban con "irresistible inquietud": "¿Qué es Dios?" Después de lo cual se preguntaban: "¿Cuál es la mejor religión? En efecto, si existe un Ser supremo por encima de la humanidad, debe existir también un sistema de relaciones entre ese Ser y la humanidad. ¿En qué consiste, pues, este sistema? El afán de encontrar una religión mejor es el segundo paso que hace el espíritu humano en el terreno de la Razón y de la Fe. Kant considera estas cuestiones insolubles, y no se pregunta ya: ¿qué es Dios? ¿Cuál es la religión verdadera?, sino que se propone como objetivo explicar el origen y el desarrollo de la idea de Dios y se consagra a establecer "la biografía de esta idea". Sus esfuerzos se vieron coronados por resultados tan grandes como inesperados. "Lo que buscamos y lo que vemos en Dios — como decía Malebranche— es nuestro propio ideal, la esencia pura de la Humanidad... El alma humana, en un principio, no se percibe a sí misma por la contemplación reflexiva de su yo tal como lo entienden los psicólogos, sino que se percibe fuera de sí como si fuese un ser diferente de sí misma: es esta imagen invertida lo que ella llama Dios. Así, la moral, la justicia, el orden, las leyes dejan de ser cosas reveladas de lo alto, impuestas a nuestro libre albedrío por un pretendido creador, desconocido, ininteligible; son cosas que no son propias y esenciales como nuestros órganos, como nuestra carne y nuestra sangre. En dos palabras: Religión, y Sociedad son términos sinónimos: el Hombre es sagrado para sí mismo como si fuera Dios".

La creencia en la autoridad es tan primitiva, tan universal como la creencia en Dios. "Donde quiera que existan hombres agrupados en sociedad existe el rudimento de un po-

der, el embrión de un gobierno". Desde tiempo inmemorial los hombres se preguntan: ¿Qué es el poder? y ¿cuál es la mejor forma de gobierno? Pero es en vano que se busque una respuesta a estas preguntas. Existen tantos gobiernos como religiones, tantas teorías políticas como sistemas de filosofía. ¿Es que no hay medio de poner fin a esa controversia interminable e infructuosa? ¿Es que no hay medio de salir de este callejón sin salida? ¡Sin ningún género de duda! No tenemos más que preguntarnos, siguiendo el ejemplo de Kant, de dónde proviene esa idea de la autoridad del poder e informarnos del *origen legítimo de la idea política*. Colocada en este terreno, la cuestión se soluciona con una facilidad sorprendente.

> "El gobierno, lo mismo que la religión, es una manifestación de la espontaneidad social, una preparación de la humanidad para un estado superior. Lo que la humanidad busca en la religión y lo que llama Dios es ella misma...
> Lo que el ciudadano busca en el gobierno, y que llama *Rey, Emperador o Presidente*, es también él mismo, es la libertad.
> Fuera de la humanidad, no hay Dios: el concepto teológico no tiene ningún sentido. Fuera de la libertad, no hay gobierno: el concepto político no tiene valor."

He aquí lo que se refiere a la "biografía" de la idea política. Una vez conocida, debe aclararnos la cuestión de saber cuál es *la mejor forma de gobierno*.

> "La mejor forma de gobierno, lo mismo que la religión más perfecta, tomada en el sentido literal, es una idea contradictoria. El problema no consiste en saber cómo seremos mejor gobernados, sino cómo seremos más libres. La libertad adecuada e idéntica al orden, he aquí todo lo que contienen de real el poder y la política.

¿Cómo se constituye esta Libertad absoluta, sinónimo de orden? Esto es lo que enseñará el análisis de las diferentes fórmulas de la autoridad. Para todo el resto, no admitimos ni el gobierno del hombre por el hombre, ni la explotación del hombre por el hombre ".[5]

Hemos alcanzado la cima de la filosofía política de Proudhon. Aquí nace el arroyo fresco y vivificante del pensamiento anarquista. Antes de seguir el curso un poco tortuoso de ese río, lancemos una ojeada al sendero por el cual hemos ascendido.

Nos imaginábamos seguir a Kant, pero nos engañábamos. En su *Crítica de la Razón pura*, Kant ha probado que es imposible demostrar la existencia de Dios, puesto que lo que no es del dominio de la experiencia nos escapa absolutamente. En su *Crítica de la Razón práctica*, Kant ha admitido la existencia de Dios en nombre de la moral; pero no ha dicho nunca que Dios no es más que una imagen invertida de nuestra propia alma. Lo que Proudhon le atribuye pertenece, como una propiedad incontestable, a Feuerbach. Es, pues, el ejemplo de éste que ha seguido al trazar, en sus grandes líneas, la "biografía" de la idea política. Por consiguiente, Proudhon nos conduce nuevamente al punto en que empezó, con Stirner, nuestro viaje, muy poco "sentimental". No importa; argumentaremos una vez más siguiendo las huellas de Feuerbach.

Lo que la humanidad busca en la religión es a sí misma. Lo que el ciudadano busca en el gobierno no es más que sí mismo, es la libertad... ¿Se deduce de ello que la libertad es la esencia del ciudadano? Supongamos que sea así, pero establezcamos al mismo tiempo el hecho indudable de que nuestro Kant francés no ha hecho nada, absolutamente nada, para *demostrar la legitimidad* de semejante "idea". Y esto

5.- Todas estas citas pertenecen al prólogo de le tercera edición francesa de Confessions d'un révolutionnare (1851).

no es todo. ¿Cuál es esa libertad que suponernos ser la esencia del ciudadano? ¿Es la libertad política la que debería ser del modo más natural el objeto principal de sus cuidados? ¡Nada de eso! Suponerlo, sería convertir al "ciudadano" en un demócrata "autoritario". En la forma de gobierno lo que nuestro ciudadano busca es la libertad absoluta del individuo, "adecuada e idéntica al orden". En otros términos, la esencia del "ciudadano" es la anarquía de Proudhon. Es difícil hacer un descubrimiento más agradable, pero la "biografía" de este descubrimiento incita a la reflexión. En efecto, hemos querido destruir todos los argumentos en favor de la idea de la autoridad, del poder, del mismo modo que Kant ha destruido todas las pruebas de la existencia de Dios. Para alcanzar este objetivo, hemos supuesto que lo que el ciudadano busca en el gobierno es la libertad, imitando un poco a Feuerbach, según el cual el hombre, al adorar a Dios, adora a su propia esencia.

En lo que se refiere a la libertad, en un abrir y cerrar de ojos la hemos transformado en libertad "absoluta", en libertad anarquista. ¡Uno, dos, tres! ¡La trampa está hecha!

Puesto que el "ciudadano" busca en el gobierno solamente la libertad "absoluta", el Estado no es más que *una ficción (esa ficción de un ser superior llamado el Estado)*. Todas las fórmulas gubernamentales por las cuales los pueblos han combatido a muerte entre sí desde hace sesenta siglos no son más que una creación de nuestra fantasía, y el primer deber de todo espíritu libre consiste en entregarlas a un museo o a un archivo. Todavía otro descubrimiento admirable, hecho de paso. La historia política de la humanidad "en el transcurso de sesenta siglos" ha tenido como fuerza motriz sólo una *creación de la fantasía humana*.

Afirmar que el hombre, al adorar a Dios, adora a su propia esencia, significa indicar el origen de la religión, pero no significa todavía hacer su "biografía". Hacer la biografía de la religión es escribir su historia *explicando la evolución de esa esencia del hombre* que hallaba en ella su expresión. Feuer-

bach no lo ha hecho y no podía hacerlo. Proudhon, que quería imitar a Feuerbach, ha estado lejos de comprender la insuficiencia del punto de vista de este último. Todo lo que ha logrado ha sido tomar Feuerbach por Kant e imitar de un modo completamente lamentable a su Kant-Feuerbach. Ha oído decir que Dios no es más que una ficción y de ahí ha deducido que el Estado lo es también. Si Dios no existe, ¿cómo queréis que exista el Estado? Proudhon, que quería combatir al Estado, ha empezado por negar su existencia. Ha bastado esto para que los lectores de la *Voix du Peuple* se horrorizaran ante la profundidad de su espíritu filosófico. ¡Una verdadera tragicomedia!

Para nuestro lector contemporáneo es casi inútil añadir que, si declaramos que el Estado es una ficción, nos hallamos en la imposibilidad completa de comprender su "esencia" o de explicar su evolución histórica. Esto es lo que sucedió con Proudhon.

> "En toda sociedad distingo a dos especies de constitución, dice: "una a la cual llamo constitución social, otra que es la constitución política; la primera se halla íntimamente ligada con la humanidad, es liberal, necesaria, y su desenvolvimiento consiste sobre todo en debilitar *y* poco a poco eliminar a la segunda, esencialmente artificial, restrictiva y transitoria".

La constitución social, íntimamente ligada a la humanidad es *necesaria*. Sin embargo, ha podido ser descubierta sólo después de prolongadas experiencias, y, a falta de ella, la humanidad se ha visto obligada a imaginar la *sociedad política*. ¿Es que ésta no es una concepción completamente utópica de la naturaleza humana y de la organización social que está íntimamente ligada con ella? ¿Es que no retrocedemos de este modo al punto de vista de Morelly, según el cual la humanidad, en el transcurso de su historia, se ha hallado siempre *fuera de la naturaleza*? No tenemos necesidad de ello,

pues estando con Proudhon no *nos hemos separado* ni un momento de Morelly. Proudhon, que mira con cierto menosprecio a los utopistas y a sus investigaciones para encontrar *la mejor forma de gobierno*, no condena ni mucho menos el punto de vista utopista; se burla solamente de la poca perspicacia de los hombres que no han sabido darse cuenta de que la mejor organización política consiste en la ausencia de toda organización política, en la organización conforme a la "naturaleza" humana, necesaria, "íntimamente ligada" con la organización *social* humana.

La naturaleza de la constitución social es absolutamente diferente a la de la constitución política e incluso incompatible con ella. Sin embargo, el destino de la constitución política es provocar y producir constantemente la constitución social. ¡Qué enorme confusión! Acaso se podría salir de esta confusión si supiéramos qué quería decir Proudhon: la constitución política influye sobre la evolución de la constitución social. Pero inevitablemente surge la siguiente pregunta: ¿es que la constitución política no halla a su vez su raíz en la constitución social de un país, como admitía ya Guizot? Según nuestro autor, *no*; con tanto mayor motivo cuando la organización social única y verdadera pertenece sólo al porvenir. Es precisamente a falta de ella que la pobre humanidad tuvo que 'imaginar" la constitución política. Además, la "constitución política" de Proudhon abraza un dominio muy vasto: abarca incluso la "distinción de clases" y, como consecuencia de ello, la *propiedad* no "organizada", la propiedad *tal como no debería ser*, la propiedad tal como es hoy. Como toda dicha constitución no ha sido imaginada más que en espera de la organización anarquista de la sociedad, es evidente que toda la historia humana no ha sido más que una enorme equivocación. El Estado no es precisamente una ficción, como afirmaba Proudhon en 1849; del mismo modo no lo son "las fórmulas gubernamentales por las cuales durante sesenta siglos se han combatido a muerte los pueblos *y* los ciudadanos", como suponía Proudhon en la misma épo-

ca; dichas fórmulas, como el Estado, como toda la constitución política, *no son más que el producto de la ignorancia humana*, madre de las ficciones y de las fantasmagorías. En el fondo, es siempre lo mismo. Lo principal es que la organización social anarquista sólo ha podido ser descubierta "como resultado de prolongadas experiencias". Ya ve el lector cuán lamentable es.

La constitución política tiene una influencia indiscutible sobre la organización social; por lo menos, la provoca, y precisamente en esto consiste el "destino" de la constitución política revelado por Proudhon, maestro en filosofía kantiana y en organización social. La conclusión más lógica que se deriva de ello es que los partidarios de la organización social se deben apoyar en la organización política para conseguir su objetivo; pero, a pesar de su lógica, esta conclusión no es del gusto de nuestro autor; para él no es más que un fruto de nuestra imaginación. Apoyarse en la constitución política implica hacer ofrendas al Dios terrible de *la autoridad*, implica participar en la lucha de los partidos. Proudhon no desea nada de esto. "*Fuera partidos; fuera autoridad; libertad absoluta del hombre y del ciudadano;* he aquí, en tres palabras, nuestra profesión de fe política y social". *Toda lucha de clases es una lucha política.* El que no quiere oír hablar de lucha política renuncia, por ello mismo, a participar, en una u otra forma, en la lucha de clases. Este es el caso de Proudhon. Desde los comienzos de la revolución de 1848 predicaba la conciliación de clases. He aquí, por ejemplo, un pasaje de la circular que dirigió a sus electores de Doubs y que está fechada el 3 de abril del mismo año:

> "La cuestión social está planteada. No podéis escapar a ella. Para resolverla, se precisan hombres que unan a un espíritu radical extremo un espíritu conservador extremo. Obreros, *tended la mano a vuestros patronos*, y vosotros, patronos, no os neguéis a tomar la mano a los que fueron vuestros asalariados".

El hombre que, a juicio de Proudhon, reunía a un espíritu radical extremo un espíritu conservador extremo, era él mismo, P. J. Proudhon. Hay en esta idea, por una parte, una ficción común a todos los utopistas que se imaginaban poder elevarse por encima de las clases *y* de sus luchas *y* que creían ingenuamente que toda la historia ulterior de la humanidad se debía reducir a la propaganda pacífica de su nuevo evangelio; pero, por otra parte, esta tendencia a reunir el radicalismo y el conservadurismo revela con una claridad meridiana la esencia misma del padre de la anarquía. Proudhon era el representante más típico del socialismo de los pequeños burgueses. Este es el "destino" del pequeño-burgués cuando no se coloca en el punto de vista del proletariado: oscilar incesantemente entre el radicalismo *y* el conservadurismo. Para hacer más comprensible lo que acabamos de decir, hay que recordar en qué consistía la organización social propuesta por Proudhon.

Cedamos la palabra al autor mismo. Huelga decir que, al cederle la palabra, nos la vamos a ver con un Kant más o menos auténtico:

> "El camino que nos proponemos seguir al tratar la cuestión política y preparar los materiales de una revisión constitucional, será el mismo que hasta ahora hemos seguido al tratar la cuestión social. La *Voix du Peuple*, al completar la obra de los dos periódicos que la han precedido, seguirá fielmente sus huellas".[6]
>
> "¿Que decíamos en esas hojas caídas una tras otra bajo los golpes de la reacción *y* del estado de sitio? No preguntábamos, cómo lo habían hecho nuestros predecesores y nuestros colegas, cuál es el *mejor sistema* de comunidad y la mejor organización de la propiedad, o

6.- Se refiere a Le Peuple y Le Représentant du Peuple, que publicó antes de la Voix du Peuple, en 1848-1849.

bien, qué *es mejor*, la comunidad o la propiedad, la teoría de Saint-Simon o la de Fourier, el sistema de Louis Blanc o el de Cabet. Siguiendo el ejemplo de Kant, preguntábamos: ¿Cómo posee el hombre? ¿Cómo se adquiere la propiedad? ¿Cómo se pierde? ¿Cuál es la ley de su evolución y de su transformación? ¿A dónde va? ¿Qué quiere? ¿Qué representa... el fin?... ¿Cómo trabaja el hombre? ¿Cómo se establece la comparación de los productos? ¿Cómo se opera la circulación en la sociedad? ¿En qué condiciones? ¿De acuerdo con qué leyes?

"La conclusión de toda esta monografía de la propiedad ha sido la siguiente: la propiedad indica función o atribución; la comunidad, reciprocidad de acción; la usura en proceso ininterrumpido de disminución, identidad del trabajo y del capital (*¡sic!*).

"Para *poner al descubierto* todos estos términos, envueltos hasta ahora por los viejos símbolos de propiedad, y darles una significación real, es preciso que los obreros se garanticen mutuamente el trabajo y la colocación de los productos y acepten a este fin, como *moneda*, sus *obligaciones* recíprocas.

"Hoy decimos: la libertad política, lo mismo que la libertad industrial, será el resultado de las garantías mutuas. Sólo garantizándonos unos a otros la libertad podremos pasarnos de ese gobierno cuyo destino es simbolizar la divisa republicana: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, dejando a nuestra inteligencia el cuidado de encontrar su realización. Ahora bien, ¿cuál es la fórmula de esta garantía política y liberal? Actualmente, el sufragio universal, más tarde el contrato libre...

"Reforma económica y social por medio de la garantía mutua del crédito; reforma política mediante la transacción de las libertades individuales: tal es el programa de la *Voix du Peuple*".

Añadiremos que no es difícil de hacer la "biografía" de este programa.

En una sociedad de productores de mercancías, el intercambio de productos se hace según el trabajo socialmente necesario para su preparación. El trabajo es el origen y la medida del valor de cambio. Esto no puede parecer más "justo" a todo hombre imbuido de las ideas engendradas por la sociedad de los productores de mercancías. Desgraciadamente, esta "justicia", como todo en este bajo mundo, no es eterna. El desarrollo de la producción de mercancías trae necesariamente aparejada la transformación de la mayor parte de la sociedad en proletarios, que no poseen más que su fuerza de trabajo, y de otra parte, en capitalistas que, al comprar esta fuerza, la única mercancía de los proletarios, la convierten en fuente de su propio enriquecimiento. Al trabajar por cuenta del capitalista, el proletario produce la riqueza de su explotador al mismo tiempo que su propia miseria, su propia dependencia social. ¿Es que acaso no es esto suficientemente injusto? El partidario de la "justicia" de los productores de mercancías deplora la suerte de los proletarios, truena contra el capital; pero al mismo tiempo truena contra las tendencias revolucionarias de los proletarios que hablan de la expropiación de los explotadores y de la organización comunista de la producción. ¡El comunismo es la *injusticia*, la tiranía más odiosa! Lo que hay que organizar no es la producción sino el cambio, afirma. Pero ¿cómo organizar el cambio? Es muy fácil, y lo que pasa cotidianamente ante nuestros ojos puede mostrar el camino. El trabajo es el origen y la medida del valor de las mercancías; pero ¿está siempre determinado por el valor el precio de las mercancías? ¿Es que los precios no varían continuamente según la escasez o la abundancia de los productos? El valor de una mercancía y su precio no son idénticos y en esto consiste la desdicha de todos nosotros, pobres y honradas gentes que no queremos otra cosa que la justicia, que aspiramos sólo a tener lo que es nuestro. Para resolver la cuestión social, por

consiguiente, hay que poner término a la *arbitrariedad del precio*, a la *anomalía del valor* (expresiones propias de Proudhon), y, para ello, hay que *constituir el valor*, es decir, hacer que cada productor, a cambio de su producto, reciba siempre exactamente lo que cuesta. Entonces la propiedad privada no sólo dejará de ser un robo, sino que se convertirá en la expresión más adecuada de la justicia. Constituir el valor es constituir la pequeña propiedad y una vez constituida la pequeña propiedad, todo será justicia y felicidad en nuestro mundo librado actualmente a la miseria y a la injusticia. Y ¿qué hacer si a los proletarios se les ocurre objetar que no disponen de los medios de producción? Por medio de una garantía mutua de *crédito gratuito*, todos los que quieran trabajar recibirán, como por arte de encantamiento, todo lo que les sea necesario para producir.

La pequeña propiedad y su base económica, la pequeña producción aislada, ha sido siempre el sueño de Proudhon. El gran taller mecánico moderno le ha inspirado siempre una aversión profunda. El trabajo —dice—, lo mismo que el amor, evita la "sociedad". Naturalmente, hay ciertas industrias — Proudhon cita los ferrocarriles—, en las cuales la asociación es de rigor. Ahí, el trabajador aislado debe ceder el sitio a las *compañías obreras*. Pero la excepción no hace más que confirmar la regla. La pequeña propiedad debe ser la base de la "organización social".

La pequeña propiedad tiende a desaparecer... Querer no sólo conservarla, sino hacer de ella la base de la nueva organización social es de un extremo conservadurismo. Querer al mismo tiempo poner fin a la "explotación del hombre por el hombre", al sistema del salariado es, en realidad, unir a las tendencias más conservadoras los anhelos más radicales.

No queremos criticar aquí esta utopía de pequeño-burgués. Su crítica ha sido ya magistralmente hecha en las obras de Marx: *Miseria de la filosofía* y *Crítica de la economía política*. Observaremos sólo lo siguiente: El único lazo que une entre sí a los productores de mercancías en el terreno

económico es el cambio. Desde el punto de vista jurídico, el cambio aparece como la relación entre dos voluntades. La relación entre las dos voluntades halla su expresión en el Contrato. La producción de mercancías debidamente constituida según todas las reglas de la ciencia es, pues, el reinado de la libertad individual "absoluta". Por el hecho de que me vea obligado, por un contrato, a hacer tal o cual cosa, a entregar tal o cual mercancía, no renuncio a mi libertad; todo lo contrario, me aprovecho de ella para entrar en relaciones con mi prójimo. Pero al mismo tiempo el contrato es un regulador de mi libertad: al cumplir con el deber que me he impuesto libremente al firmar el contrato, rindo justicia a los derechos de los demás. De este modo, la libertad "absoluta" se hace "adecuada al *orden*". Aplicad la noción del contrato a la crítica de la "constitución política" y tendréis la *Anarquía*.

"La idea de contrato excluye la de gobierno... Lo que caracteriza al contrato, la convención conmutativa, es que en virtud de esta convención la *libertad y el bienestar del hombre aumentan*, mientras que con la institución de una autoridad una y otra disminuyen necesariamente... Si tal es el contrato en su acepción general y en su práctica cotidiana, ¿cuál será el contrato social, el que está llamado a unir a todos los miembros de una nación en un mismo interés? El contrato social es el acto supremo por medio del cual cada ciudadano pone a disposición de la sociedad su amor, su inteligencia, su trabajo, sus servicios, sus productos, sus bienes a cambio de la afección, de las ideas, de los trabajos, de los productos y de los bienes de sus semejantes: la medida del derecho para cada uno está determinada siempre por la *importancia de su aportación* y el recobro tiene lugar en relación con la importancia de las entregas...

"El contrato social debe ser libremente discutido, individualmente consentido, firmado, *manu propria*, por todos

los que participen en el mismo... El contrato social es en esencia parecido al contrato conmutativo: no solamente deja libre al contratante, sino que aumenta su libertad; no solamente le deja la integridad de sus bienes, sino que aumenta su propiedad; no prescribe nada a su trabajo, se aplica sólo a sus cambios... Tal debe ser, según las definiciones del derecho y de la práctica universal, el contrato social".

Una vez admitido, como principio indiscutible y fundamental, que el *contrato* es "el único lazo moral que pueden aceptar seres iguales y libres", nada más fácil que hacer una crítica "radical" de la constitución política. ¿Se trata, por ejemplo, de la justicia del derecho penal? Pues bien, Proudhon os preguntará: ¿en virtud de qué contrato la sociedad se atribuye el derecho de castigar a los criminales?

"Allá donde no existe convención no puede haber, exteriormente, ni crimen, ni delito... La ley es la expresión de la soberanía del pueblo, es decir — o, de lo contrario, no comprendo nada — el contrato social, la obligación personal del hombre y del ciudadano. Esta ley no me obliga, no existe si no la he querido, si no la he consentido, votado, firmado. Prejuzgarla antes de que yo la reconozca y prevalerse de ella contra mí a pesar de mi protesta, es darle un efecto retroactivo y violarla... No hay día en que no anuléis una sentencia a causa de un vicio de forma. Pero no hay ni un acto vuestro que no lleve el sello de la nulidad, de la nulidad más monstruosa: la superchería de la ley. Soufflard, Lacenaire, todos los facinerosos que mandáis al suplicio se remueven en sus fosas y os acusan de falsedad judicial. ¿Qué podéis responderles?"

Basta. La "biografía" de lo que Proudhon llamaba su programa nos es ahora bien conocida. En la *parte económica*, no es más que una utopía de pequeño-burgués firmemente

convencido de que la producción de mercancías es el más "justo" de todos los modos de producción posibles y que quiere eliminar sus lados malos (de ahí su *conservadurismo*). En su *parte política*, este programa no es más que la aplicación a las relaciones públicas de una noción (el contrato) sacada del dominio del derecho privado de la sociedad de productores de mercancías. El *valor constituido* en economía, el *contrato* en política, he aquí toda la "verdad" científica de Proudhon. Puede combatir tanto como quiera a los utopistas: él mismo es utopista de pies a cabeza. Lo que le distingue de los hombres como Saint-Simon, Fourier y Owen es la pobreza y la estrechez extrema de espíritu, es el odio a todo movimiento y a toda idea *verdaderamente revolucionaria*.

Proudhon criticaba la *constitución política* desde el punto de vista del *derecho privado*. Quería eternizar la propiedad privada y destruir para siempre el Estado, la "ficción" perniciosa. Guizot decía ya que la constitución política de un país radica en el estado de las propiedades del mismo. Para Proudhon, la constitución política debe su origen únicamente a la ignorancia humana, ha sido "imaginada" sólo a falta de la "organización social" inventada, al fin, por él, Proudhon, *anno domini*, etc.; razona sobre la historia política de la humanidad como un utopista.

Pero la negación utopista de la realidad no nos preserva de su influencia. Negada en una página de *una* obra utopista, toma su revancha en *otra*, en la cual aparece a veces en toda su desnudez. Así, Proudhon "niega" el Estado; "No, no quiero ningún Estado, no lo quiero ni aun en calidad de servidor; rechazo el gobierno, incluso directo", repite sin cesar. Pero ¡oh, ironía de la realidad! ¿Sabéis cómo se imagina la "constitución del valor"? ¡Es curioso!

La constitución del valor es la *venta a un precio justo, a precio de coste*. Si el negociante se niega a entregar su mercancía a precio de coste, es que no tiene la certeza de vender en cantidad suficiente para percibir los ingresos que necesita; en segundo lugar, nada le garantiza que obtendrá la recipro-

cidad para sus compras. Necesita, pues, garantías, y estas garantías pueden "existir de varias maneras". He aquí una de ellas:

> "Supongamos que el gobierno provisional o la Asamblea Constituyente... haya querido seriamente impulsar los negocios, el comercio, la industria, la agricultura, contener la depreciación de la propiedad, asegurar trabajo a los obreros. Esto sería posible garantizando, por ejemplo, a los diez mil primeros fabricantes, manufactureros, comerciantes, etc., de toda la República, el interés del 5 % de los capitales de cada uno de ellos, hasta 100.000 francos por término medio, emplearía en los negocios... Es evidente que el Estado...".

¡Basta! "Es evidente que el *Estado*" se impone a Proudhon, al menos *como servidor*, y ello con una fuerza tan irresistible que nuestro autor acaba por rendirse y lo proclama solemnemente:

> "Sí, lo digo bien alto: las asociaciones obreras de París y de provincias tienen en sus manos la salvación del pueblo, el porvenir de la revolución; pueden conseguirlo todo si saben maniobrar con habilidad. Es necesario que una recrudescencia de energía de su parte haga la luz en las inteligencias más obtusas y haga poner a la orden del día, en las elecciones de 1852, y en primer término, la constitución del valor".

Así, *¡fuera los partidos! ¡Fuera la política!* cuando se trata de la lucha de clases y *¡viva la política! ¡Viva la agitación electoral! ¡Viva la acción del Estado!* cuando se trata de la realización de la trivial y mezquina utopía de Proudhon.

Destruam et aedificabo, dice Proudhon. "Destruiré y edificaré de nuevo". Hay en estas palabras mucha vanidad pomposa, propia de Proudhon. Pero, por otra parte (para servirnos de la expresión de Fígaro), es la verdad más verdadera que ha dicho en su vida. *Destruye y edifica*; sólo que el "misterio" de *su destrucción* se revela enteramente en la fórmula: el contrato *resuelve todos los problemas*; el misterio de su *aedificabo* se halla en la fuerza de la realidad burguesa, social y política, con la cual se concilia con tanta más facilidad cuanto no consigue "arrancar" ninguno de sus "secretos".

Proudhon no quiere oír hablar del Estado. Sin embargo, si hacemos abstracción de las proposiciones prácticas tales como la constitución del valor, para las cuales se dirige a la odiosa "ficción", incluso en teoría edifica el Estado inmediatamente después de haberlo destruido. Lo que quita al Estado lo regala a las "comunas" y a los "departamentos". En vez de una gran "ficción", un gran número de pequeñas ficciones. En vez de un Estado grande aparecen una serie de Estados pequeños. En fin de cuentas, la "anarquía" se reduce al federalismo, el cual, entre otras ventajas, tiene la de hacer mucho más difícil que en un Estado centralizado el éxito de los movimientos revolucionarios. Así termina "la idea general de la Revolución" de Proudhon.

¡Cosa curiosa! Resulta que el "padre" de la anarquía de Proudhon es Saint-Simon. Saint-Simon ha dicho que el objetivo de la organización social es la producción y que, por consiguiente, la ciencia política debe transformarse en economía política, *el arte de gobernar* a los hombres debe ser sustituido por el *arte de administrar las cosas*. La especie humana ha sido comparada por él al individuo, el cual, después de haber obedecido a sus padres durante la infancia, acaba por no obedecer más que a sí mismo cuando llega a la edad madura. Proudhon se apoderó de esta idea y de esta comparación y, con la ayuda de la constitución del valor, "edificó" la anarquía. Pero Saint-Simon, el hombre de genio fecundo, sería el primero en horrorizarse al ver lo que ha hecho de su teoría política el socialista pequeño-burgués. El socialismo científico moderno ha sabido desenvolver la teoría de Saint-

Simon de un modo bien distinto: al explicar el origen histórico del Estado, indica, *en virtud de ello*, las condiciones de su desaparición futura.

> "El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su encarnación en un cuerpo visible, pero desempeñaba este papel sólo en tanto que era el Estado de la clase que, para su tiempo, representaba a la sociedad entera: en la antigüedad, el Estado de los ciudadanos poseedores de esclavos; en la Edad Media, el de la nobleza feudal; en nuestros tiempos, el de la burguesía. Convertido, al fin, en representante efectivo de la sociedad entera, se hace inútil.
>
> Cuando no existan clases sociales a mantener en la opresión, cuando no exista la dominación de una clase sobre otra ni la lucha por la existencia basada en la anarquía de la producción, cuando sean suprimidas las colisiones y las violencias que resultan de ello, entonces no habrá nada a reprimir, desaparecerá la necesidad de un Estado. El primer acto mediante el cual el Estado se constituirá en representante real de toda la sociedad —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de toda la sociedad— será su último acto independiente como Estado. La intervención del Estado en las relaciones sociales se convierte poco a poco en superflua y cesa por ella misma. El Estado no será "destruido", sino que "morirá".

BAKUNIN

Hemos visto ya que los "padres" de la anarquía, en su crítica de la "constitución política", partían siempre del *punto de vista utópico*. Cada uno de ellos se apoyaba en un principio

abstracto. Stirner en el del "Yo", Proudhon en el del *Contrato*. El lector ha visto también que los dos "padres" eran *unos individualistas de pura especie*.

La influencia del individualismo proudhoniano fue, durante un cierto tiempo, muy fuerte en los países de lengua latina (Francia, Bélgica, Italia, España) y eslavos (sobre todo en Rusia). La historia interior de la *Asociación Internacional de los Trabajadores* es la historia de la lucha entre el proudhonismo y el socialismo moderno de Marx. No solamente hombres como Tolain, Chemalé o Murat, sino otros muy superiores a ellos, como De Paepe, por ejemplo, no eran más que *mutualistas* más o menos tenaces, más o menos consecuentes; pero a medida que el movimiento obrero se desarrollaba aparecía con más evidencia que el "mutualismo" no podía ser su expresión teórica. En los congresos internacionales, los mutualistas, por la lógica de las cosas, se han visto forzados a votar *resoluciones comunistas*. Es lo que acaeció, por ejemplo, en Bruselas a propósito de la discusión sobre la propiedad agraria.[7] Poco a poco, el ala izquierda del ejército proudhoniano abandonó el terreno del individualismo para atrincherarse en el del *colectivismo*.

La palabra colectivismo era empleada, en dicha época, en un sentido completamente opuesto al que tiene actualmente en los labios de los *marxistas* franceses tales como Jules Guesde y sus amigos. El campeón más sobresaliente del colectivismo era entonces Miguel Bakunin.

Al hablar de este personaje pasaremos en silencio su propaganda en favor de la filosofía hegeliana, tal como él la comprendía, su papel en el movimiento revolucionario de 1848, los escritos paneslavistas en los comienzos de 1850 y su folleto *Romanov, Pugachev o Pestel* (Londres, 1862), en el cual prometía ponerse al lado de Alejandro II si éste consentía en convertirse en un *zar de los mujiks*. Lo que aquí nos interesa es exclusivamente su teoría del *colectivismo anárquico*.

7.- F. Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

Miembro de la *Liga de la Paz y de la Libertad*, Bakunin propuso a dicha organización, perfectamente burguesa, en su congreso de Berna de 1868, que se pronunciara por la *igualación económica y social de las clases y de los individuos*. Algunos delegados, entre ellos Chaudey, le echaban en cara que preconizase el *comunismo*. He aquí en qué términos indignados protestó contra esta *acusación*:

"Se me reprocha que soy comunista porque pido la igualdad económica y social de las clases *y* de los individuos, porque —con el congreso obrero de Bruselas— me he declarado partidario de la propiedad colectiva. *¿Qué diferencia* —se me ha dicho— establecéis entre el *comunismo y el colectivismo*? Me produce un verdadero asombro que M. Chaudey, albacea testamentario de Proudhon, no comprenda esta diferencia. Yo detesto el comunismo, porque es la negación de la libertad, y, sin la libertad, no puedo concebir nada humano. No soy comunista, porque el comunismo concentra y hace absorber todas las potencias de la sociedad en el Estado, porque conduce necesariamente a la *centralización* de la propiedad individualmente hereditaria, que no es más quiero la abolición del Estado, la extirpación radical del principio de la autoridad y de la tutela del Estado, el cual, so pretexto de moralizar y de civilizar a los hombres, hasta ahora no ha hecho más que esclavizarlos, oprimirlos, explotarlos y depravarlos. Quiero la organización de la sociedad y de la propiedad social o colectiva, de abajo arriba por medio de la *asociación libre y no desde arriba por medio de una autoridad cualquiera*. Al querer la abolición del Estado, quiero la abolición de la propiedad en manos de este último, mientras que yo que una institución del Estado, una consecuencia misma del principio del Estado. ¡He aquí en qué sentido, señores, soy *colectivista* y de *ningún* modo *comunista*!"

No es muy claro, que digamos, como exposición de principios; pero es suficientemente significativo desde el punto de vista *biográfico*.

No insistiremos sobre lo que hay de inepto en estas palabras *la igualación económica y social de las clases*. El Consejo General de la Internacional se pronunció a propósito de ellas como es debido hace ya mucho tiempo.[8] Haremos notar lo siguiente:

Las citas hechas más arriba demuestran que Bakunin:

1° Combate el Estado y el "comunismo" en nombre de "la libertad completa de todo el mundo".
2° Combate la propiedad "individualmente hereditaria" en nombre de la igualdad económica.
3° Considera a dicha propiedad como a "una institución del Estado", como a "una consecuencia misma del principio del Estado".
4° Nada tiene que decir contra la propiedad individual si ésta no es hereditaria, ni contra el derecho de herencia si no es individual.

En otros términos:

1° Bakunin está perfectamente de acuerdo con Proudhon en lo que se refiere a la "negación" del Estado y al comunismo.
2° A esta negación, añade otra, la de la propiedad individualmente hereditaria.

8.- "La igualación de las clases — escribía a la *Alianza* de Bakunin quien, deseando ser admitido en la Internacional había mandado a ésta su programa, en el cual figuraba la famosa igualación de clases —, interpretada literalmente, conduce a la armonía *del capital* y *del trabajo*, con tanto furor predicada por los socialistas burgueses; no es la igualación de las clases, contrasentido lógico, imposible de realizar, sino al contrario, la abolición *de las clases*, este verdadero secreto del movimiento proletario, lo que constituye la gran finalidad que persigue la *Asociación Internacional* de *los Trabajadores*.

3° Su programa no es más que una suma obtenida por la adición de dos principios abstractos: el de la libertad y el de la igualdad; estos dos principios los aplica a la crítica del orden de cosas existentes uno después del otro y el uno independientemente del otro; no se pregunta si los resultados de una de estas negaciones se pueden conciliar con los de la otra.

4° Comprende tan poco como Proudhon el origen de la propiedad privada y la relación de causa que existe entre su evolución y el desarrollo de las formas políticas.

5° No se da exactamente cuenta de lo que significan las palabras "individualmente hereditario".

Si Proudhon era *utopista,* Bakunin lo era *dos veces,* pues su programa no era más que una *utopía libertaria* con una *utopía igualitaria* por añadidura. Si Proudhon hasta cierto punto permanecía fiel a su principio del contrato, Bakunin, colocado entre la libertad y la igualdad, se ve obligado, desde los primeros pasos de su argumentación, a sacrificar constantemente la primera a la segunda y la segunda a la primera. Si Proudhon es un proudhoniano irreprochable, Bakunin es un proudhoniano sofisticado por el *detestable* comunismo e incluso por el *marxismo.*

En efecto, Bakunin no tiene la fe inquebrantable en el genio del "maestro" Proudhon que Tolain parece haber conservado intacta. Según escribe en el *Estatismo y la Anarquía*:

> "Proudhon, a pesar de todos sus esfuerzos para colocarse en un terreno real, seguía siendo idealista y metafísico. Su punto de partida es la idea abstracta del derecho: para llegar a los hechos económicos parte de este último, mientras que Marx, por el contrario, ha emitido y probado la verdad, demostrada por toda la historia antigua y moderna de las sociedades humanas, de los pueblos y de los Estados, que los hechos económicos han precedido y preceden a los hechos del

> derecho civil y político. Uno de los mayores méritos de Marx consiste en haber descubierto *y* demostrado dicha verdad".

En otro de sus escritos dice con una convicción completa: "Todas las religiones y todos los sistemas de moral que reinan en una sociedad son siempre la expresión ideal de su situación real, material, es decir, de su organización económica en primer lugar y también de su organización política, puesto que esta última no es nunca otra cosa que la consecuencia política y jurídica de la primera", y cita nuevamente a Marx, como al hombre al cual corresponde el mérito de haber descubierto y demostrado esta verdad. Uno se pregunta con asombro: ¿cómo ha sido posible que ese mismo Bakunin afirmase que la propiedad privada no es más que una consecuencia del principio autoritario? La solución del enigma se halla en el hecho de que nuestro autor no ha *comprendido* la concepción materialista de la historia y ha sido solamente *mixtificado* por ella.

He aquí una de las pruebas más concluyentes de ello. En su obra rusa ya citada, *El Estatismo y la Anarquía,* asegura que, en la situación del pueblo ruso, dos elementos constituyen las condiciones necesarias de la revolución social (seguramente quiere decir *socialista*): "Puede vanagloriarse de una miseria excesiva y de una esclavitud sin igual. Sus sufrimientos son innumerables, y los soporta no con paciencia, sino con una desesperación profunda y apasionada que, dos veces ya en nuestra historia, se ha manifestado en dos explosiones terribles: la revuelta de Stenka Razin y la de Pugachev". ¡He aquí lo que Bakunin entiende por las *condiciones materiales de una revolución socialista*! ¿Hay que decir que es éste *un marxismo* excesivamente sui géneris?

En su lucha con Mazzini, al cual combate desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia, Bakunin se halla tan lejos de comprender el verdadero sentido de dicha concepción que, en el mismo escrito en que refuta la

teología mazziniana, habla, como buen proudhoniano, de la moral humana *absoluta*, y dicha moral, la moral de la *solidaridad*, la basa en consideraciones de este género:

"Cada ser real, en tanto existe, no existe más que en virtud de un principio que le es inherente y que determina su naturaleza particular; principio que no le es impuesto por un legislador divino cualquiera (¡este es el materialismo de nuestro autor! J. P.) sino que es la resultante prolongada y constante de una combinación de causas *y* de efectos naturales; *y* que no se halla encerrado en él como un alma en su cuerpo (según lo quiere la fantasía ridícula de los idealistas) sino que, en efecto, no es más que la forma fatal y constante de su existencia real.

"La especie humana, como todas las demás, tiene principios inherentes que le son particularmente propios. y todos estos principios se resumen en un solo principio, o se reducen a él, al cual llamamos la Solidaridad. Este principio puede ser formulado así: Ningún individuo humano puede reconocer su propia humanidad, ni por consiguiente, realizarla en la vida, más que reconociéndola en otro y cooperando a su realización para otro. Ningún hombre puede emanciparse si no emancipa con él a todos los hombres que le rodean Mi libertad es la libertad de todo el mundo, pues no soy realmente libre, no solamente en la idea sino en la realidad, más que cuando mi libertad y mi derecho hallan su confirmación, su sanción, en la libertad y en el derecho de todos los hombres".[9]

Como precepto de moral la *solidaridad*, interpretada por Bakunin, es una buena cosa; pero querer erigir dicha moral, la cual, dicho sea de paso, no tiene nada de *absoluto*, en un principio que es *inherente* a la humanidad y que determina

9 - La teología política de Mazzini.

la naturaleza humana, es jugar con las palabras e ignorar completamente lo que es el *materialismo*.

La humanidad no existe más que "en virtud" del principio *de solidaridad*... Es una aserción excesivamente atrevida. ¿Es que la lucha de clases, el *Estado* maldito, la propiedad *individualmente hereditaria*, son acaso manifestaciones de la *solidaridad* inherente a la humanidad, que determina su naturaleza particular, etcétera, etcétera? En caso afirmativo, todo marcha bien y Bakunin, al soñar en una revolución social, no hacía más que perder el tiempo. En caso negativo, entonces resulta que la humanidad ha podido existir *en virtud* de principios distintos del de la solidaridad y que este último no es *inherente* a la naturaleza humana ni mucho menos.

En realidad, Bakunin ha afirmado su principio "absoluto" únicamente para llegar a la conclusión de que "ningún pueblo puede ser completa y solidariamente libre en el sentido humano de esta palabra si no lo es la humanidad entera".

Esto es una alusión a la táctica del proletariado moderno y es justo en el sentido de que, como lo dicen los estatutos de la Asociación Internacional de los Trabajadores, "la emancipación de los trabajadores no es un problema simplemente local o nacional, sino que, al contrario, interesa a todas las naciones civilizadas y su solución se halla necesariamente subordinada al concurso teórico y práctico de aquéllas". Nada más fácil que demostrar esta verdad basándose en la situación económica actual de la humanidad civilizada; pero nada tan poco convincente, lo mismo en este punto, que en otro cualquiera, como una "demostración" que se apoye en una concepción utópica de la *naturaleza humana*. La "solidaridad" de Bakunin demuestra únicamente que, a pesar de que conocía la teoría histórica de Marx, no dejó de ser un utopista incorregible.

Hemos dicho que, en sus rasgos principales, el programa de Bakunin hallaba su origen en la simple adición de dos principios abstractos: el de libertad y el de igualdad. Ahora vemos que la suma obtenida así podía ser fácilmente au-

mentada por medio de la adición de un tercer principio, el de *solidaridad*. El programa de la famosa *Alianza* añade todavía otros. Así, por ejemplo, "la Alianza se declara *atea*; quiere la abolición de los cultos, la sustitución de la fe por la ciencia, de la justicia divina por la justicia humana". En la proclama que los bakuninistas pegaron en los muros de Lyon cuando la tentativa insurreccional de finales de septiembre de 1870, leemos (art. 4) que *"el Estado, al ser suprimido, no podrá intervenir más en el pago de las deudas privadas"*. Es incontestablemente lógico, pero sería difícil de deducir de principios inherentes a la *naturaleza humana* la no satisfacción de las deudas privadas.

Como Bakunin al pegar unos con otros esos diferentes principios "absolutos" no se pregunta y no tiene necesidad de preguntarse (gracias al carácter "absoluto" de su procedimiento) si uno de dichos principios limita más o menos el poder "absoluto" de los otros y no se ve, a su vez, limitado por ellos, se halla en la imposibilidad "absoluta" de atar los cabos de su programa cuando, a consecuencia de la insuficiencia de las palabras, se trata de sustituir a estas últimas por nociones un poco precisas. *Quiere* la abolición de los cultos; pero si el Estado es *suprimido*, ¿quién los abolirá? *Quiere* la abolición de la propiedad *individualmente hereditaria*; pero, ¿qué hacer, si, *suprimido* el Estado, ésta sigue subsistiendo? Bakunin tiene él mismo la sensación de que la cosa no es perfectamente clara, pero se consuela con mucha facilidad.

En un folleto escrito durante la guerra franco-alemana, *Cartas a un francés sobre la crisis actual*, en el cual demuestra que Francia no puede ser salvada más que por un gran movimiento revolucionario, llega a la conclusión de que hay que empujar a los campesinos a apoderarse de las tierras pertenecientes a la nobleza y a la burguesía; pero los campesinos franceses hasta ahora están por la propiedad *individualmente hereditaria*. ¿Es que esta desagradable institución no se verá reforzada por la nueva revolución social? *"De*

ningún modo, contesta Bakunin, *pues como el Estado será suprimido, el campesino se verá privado de la consagración jurídica y política de aquél, de la garantía de la propiedad"*. La propiedad dejará de ser un derecho para verse reducida al estado de un hecho simple.

La respuesta no puede ser más tranquilizadora. Puesto que "el Estado será suprimido", no importa quien, con tal que sea más fuerte que yo, se apoderará de mi campo sin tener ni tan siquiera necesidad de prevalerse del principio de la *solidaridad*: el de la *libertad* le bastará con creces. ¡Magnífica *igualación de los individuos*!

> "Es seguro —confiesa Bakunin— que en un principio las cosas no pasarán de un modo absolutamente pacífico: habrá luchas, el orden público será perturbado, y los primeros hechos que resultarán de un tal estado de cosas podrán constituir lo que se ha convenido en llamar una guerra civil. Pero ¿es que preferís entregar Francia a los prusianos? Por otra parte, no temáis que los campesinos se devoren entre sí. Si, en un principio, prueban a hacerlo no tardarán en convencerse de la imposibilidad material de persistir en este camino, y entonces procurarán entenderse, transigir y organizarse. La necesidad de nutrirse y. por consiguiente, la necesidad de continuar los trabajos del campo, la necesidad de garantizar sus casas, sus familias y su propia vida contra ataques imprevistos, les obligará indudablemente a entrar pronto en la senda de los acuerdos mutuos.
>
> "No os imaginéis que en dichos acuerdos estipulados fuera de toda tutela oficial, únicamente por la fuerza de las cosas los más ricos, los más fuertes, ejerzan una influencia preponderante. La riqueza, de los ricos no estará ya garantizada por las instituciones jurídicas por esto dejara de ser una potencia... En cuanto a los más astutos y a los más fuertes, se verán anulados por la potencia colectiva de la masa del gran número de pequeños cam-

pesinos pobres, así como de los proletarios del campo, masa esclavizada hoy, reducida al sufrimiento mudo, pero a la cual el movimiento revolucionario armará de una potencia irresistible.

"Tened en cuenta que no pretendo que las regiones agrarias, reorganizarlas así, de abajo arriba, crearán de golpe y porrazo una organización ideal, conforme en todos sus puñtos a la que soñamos. De lo que estoy convencido es de *que* será una organización viviente, mil veces superior a la que ya existe actualmente y que, abierta, además, por una parte, a la propaganda activa de las ciudades y no pudiendo jamás, por otra, ser fijada o, por decirlo así, petrificada por la protección del Estado y de la ley, progresará libremente y podrá desenvolverse y perfeccionarse de un modo indefinido, pero siempre viviente y libre, nunca decretada ni legalizada, hasta llegar por fin a un estado en el cual ahora sólo podemos soñar".[10]

El "idealista" Proudhon estaba persuadido de que la constitución política ha sido "imaginada" a falta de la organización social "inherente a la humanidad"; se esforzó en "descubrir" esta última y cuando la hubo descubierto, no concebía qué razón de ser podía tener en lo sucesivo la constitución política. El "materialista" Bakunin no dispone de una "organización social propia".

"La ciencia más profunda y más racional", dice, no puede adivinar las formas de la vida social futura; debe contentarse con distinguir las formas sociales "vivientes" de las formas cuyo origen radica en la actividad del Estado y que se "petrifican"' y condenar a estas últimas. ¿No es ésta la vieja oposición proudhoniana entre la organización social "ínherente a la humanidad" y la constitución política "imaginada" exclusivamente en interés "del orden"? ¿Es que no se reduce toda la diferencia a que el "materialista"

10.- Cartas a un francés sobre la crisis actual.

transforma el programa *utópico* del "idealista" en algo todavía más utópico, más nebuloso, más absurdo?

"Creer que el universo debe su maravilloso orden al azar es imaginarse que lanzando al azar una cantidad suficiente de caracteres tipográficos podríamos llegar a componer *La Ilíada*". Así razonaban los deístas del siglo XVIII al refutar a los ateos. Estos contestaban que, en este caso, todo es cuestión de tiempo y que lanzando los caracteres un número de veces determinado debemos llegar, en un momento preciso, a obtener el orden deseado. Semejantes discusiones correspondían a los gustos del siglo, y no sería justo burlarse demasiado de ellas ahora, pero parece que Bakunin ha tomado en serio el argumento de los ateos de los buenos tiempos y se ha servido de ellos para forjar un "programa". *"Destruid lo que existe: si lo hacéis con la frecuencia necesaria, conseguiréis producir al fin una organización social bien aproximada a la en que soñáis"*. Todo irá bien cuando tengamos *la revolución en permanencia*. ¿Es que esto no es bastante "materialista"? Si creéis que no, no sois más que un metafísico que "sueña" con lo imposible.

La oposición proudhoniana entre la *organización social y la constitución política* reaparece entera y "viviente" en lo que Bakunin repite sin cesar sobre la *revolución social* de una parte y las *revoluciones políticas* de otra. Según Proudhon, la organización social, desgraciadamente, no ha existido hasta nuestros días, y, a falta de ella, la humanidad ha tenido que "imaginar" la constitución política. Según Bakunin, la revolución social hasta ahora no ha sido hecha, pues la humanidad, a falta de un buen programa "social", ha tenido que contentarse con revoluciones políticas. Ahora que hemos encontrado ya el programa, no tenemos necesidad alguna de ocuparnos de *política*; bastante tenemos que hacer con la revolución *social*.

Como cada lucha de clases es necesariamente una lucha política, es evidente que cada revolución "política" digna de este nombre es una revolución social; es evidente asimismo

que la lucha política es tan necesaria para el proletariado como lo ha sido siempre para toda clase que ha aspirado a su emancipación. Bakunin *anatematiza solemnemente toda acción política del proletariado* y preconiza la lucha exclusivamente "social". ¿En qué consiste esta lucha social? Aquí nuestro proudhoniano se muestra una vez más sofisticado por el marxismo; con la mayor frecuencia se apoya en los estatutos de la *Asociación Internacional de los Trabajadores*.

En los considerandos de dichos estatutos se dice que la sujeción de los trabajadores al capital es el origen de toda esclavitud política, moral y material y que, por consiguiente, la emancipación económica de los trabajadores es el gran objetivo final al cual debe ser subordinado, como medio, todo movimiento político. Bakunin saca de ello la conclusión de que "todo movimiento político que no persiga como objetivo inmediato y directo la emancipación económica, *definitiva y completa*, de los trabajadores y que no haya escrito en su bandera, de un modo bien determinado y bien claro, el principio de la *igualdad económica*, lo cual quiere decir *la restitución integral del capital al trabajo* o bien la *liquidación social*, un tal movimiento político es burgués y, como tal, debe ser excluido de la Internacional". Pero el mismo Bakunin ha oído decir que el movimiento histórico de la humanidad es un proceso sometido a leyes y que no se puede improvisar una revolución en cualquier momento. Por esto se ve obligado a preguntarse: "¿Cuál es la política que la Internacional debe seguir en el período más o menos prolongado que nos separa de esa terrible revolución social que hoy todo el mundo presiente?" A lo cual contesta con la más profunda convicción y sin dejar de citar los Estatutos de la Internacional:

> "Debe, por consiguiente, ser excluida implacablemente la política de los *burgueses demócratas o socialistas burgueses* que, al declarar que la libertad política es la condición previa de la emancipación económica, no pueden entender por ello nada más que lo siguiente: las reformas políticas o la revolución política deben preceder a las reformas económicas o la revolución económica; los obreros deben, por consiguiente, aliarse con los burgueses más o menos radicales con objeto de obtener las reformas políticas y después, por medio de sus propias fuerzas y luchando contra la misma burguesía liberal, realizar las reformas económicas.
>
> "*Protestamos con todas nuestras fuerzas contra esta funesta teoría*, cuya aplicación conduciría a los obreros a servir una vez más de instrumentos contra sí mismos y a entregarles de nuevo a la explotación de los burgueses".

La Internacional *ordena* que se renuncie *a toda política nacional o local;* debe dar a la agitación obrera en todos los países un carácter *esencialmente económico*, asignándole como objetivo: "la disminución de las horas de trabajo y el aumento de los salarios" y señalando como medios: "*la asociación de las masas obreras y la formación de cajas de resistencia*". No hay que decir que la disminución de las horas de trabajo debe hacerse sin intervención alguna del maldito *Estado*.

Bakunin no comprende que la clase obrera puede, en su acción política, separarse completamente de todos los partidos de los explotadores. Según él, la clase obrera no puede desempeñar en el movimiento político otro papel que el de satélite de la burguesía radical; preconiza la táctica *esencialmente económica* de las viejas *tradeunions* inglesas y no sospecha siquiera que era precisamente esta táctica lo que hacía marchar a los obreros ingleses *a remolque de los liberales*. Bakunin no quiere que la clase obrera se incorpore a los movimientos que persiguen como objetivo la conquista o la ampliación de las libertades políticas. Al condenar a estos movimientos como burgueses, se imagina ser más *revolucionario* que nadie. En realidad, con ello, pone al descubierto su *conservadurismo esencial* y si la clase obrera se decidiera un día a seguir esta línea de conducta, los gobiernos no harían más que aplaudir.

Los actuales revolucionarios verdaderos tienen una concepción completamente distinta de la táctica socialista; apoyan *"a todo movimiento revolucionario contra el orden político y social actual"*, lo cual no les impide, ni mucho menos, organizar al proletariado en partido separado de todos los partidos de los explotadores y enemigo de toda *la masa reaccionaria*.

Proudhon, quien, como sabemos, no tenía una simpatía exagerada por la "política", incita, sin embargo, a los obreros franceses a votar por los candidatos que se comprometan a "constituir el valor". Bakunin no quiere política a ningún precio. El obrero no puede servirse de la libertad política; "para ello le faltan dos bagatelas: el tiempo necesario y los medios materiales". Por consiguiente, no se trata más que de un embuste burgués. Los que hablan de candidaturas obreras, se burlan del proletariado. "*Los diputados obreros*, transferidos a condiciones de existencia burguesas y a una atmósfera de ideas políticas burguesas, al dejar de ser trabajadores de hecho para pasar a ejercer las funciones de hombres de Estado, se convertirán también en burgueses *y* serán acaso más burgueses que los burgueses mismos; pues no son los hombres los que crean las condiciones, sino a la inversa".

Este último argumento es casi lo único que Bakunin supo apropiarse de la concepción materialista de la historia. Es indiscutiblemente cierto que el hombre es el producto de su medio social; pero, para servirse ventajosamente de esta verdad indiscutible, hay que abandonar la antigua manera de pensar metafísica que considera a las cosas *una después de la otra o la una independientemente de la otra*. Bakunin, como su maestro Proudhon, a pesar de su coqueteo con la filosofía hegeliana, fue toda su vida un *metafísico*. No comprendía que el *medio*, que crea al hombre, se puede convertir en *otro* si cambia su producto, el hombre. El medio a que se refiere, al hablar de la acción política del proletariado, es el medio parlamentario burgués, el cual debe fatalmente corromper a los diputados obreros. Pero ¿es que *el medio de los electores*, el medio del partido obrero consciente de su objetivo y bien

organizado no puede tener influencia alguna sobre los elegidos de los proletarios? ¡No! Esclava económicamente, la clase obrera continuará sujeta a la esclavitud política, será siempre la más débil en este terreno. Para emanciparla, hay que empezar por la revolución económica. Bakunin no se da cuenta de que, al razonar así, se llega inevitablemente a la conclusión de que una victoria del proletariado es una cosa *absolutamente imposible*, a menos que los detentadores de los medios de producción renuncien voluntariamente a ella en provecho de los obreros. En efecto, la sujeción del trabajador al capital es el origen no sólo de la esclavitud política, sino también *moral*. Ahora bien, ¿cómo queréis que los obreros, moralmente esclavos, se levanten contra la burguesía? Para que el movimiento obrero sea posible, es preciso, pues, *previamente* hacer la revolución económica; pero la revolución económica puede ser *obra* sólo de los *trabajadores mismos*. He aquí un círculo vicioso del cual sale con facilidad el socialismo moderno, pero en el cual Bakunin y los bakuninistas daban y dan vueltas incesantemente sin otra esperanza de liberación que un *salto mortal* lógico.

La influencia corruptora del medio parlamentario sobre los diputados obreros es hasta ahora el argumento que los anarquistas consideran como más fuerte en la crítica de la actividad política de la democracia socialista. Ya hemos visto lo que vale desde el punto de vista *teórico*. Basta conocer un poco la historia del partido socialista alemán para ver cómo la vida práctica *refuta* las aprensiones anarquistas.

Al negar toda "política", Bakunin se vio obligado a aceptar la táctica de las viejas *tradeunions inglesas*;[11] pero él mismo se dio cuenta de que esta táctica era poco revolucionaria e intentó salir del paso con ayuda de *su Alianza*, especie de so-

11.- Bakunin incluso se quedaba atrás con respecto a ellos; los sindicatos ingleses más reaccionarios no desdeñaban, cuando era posible, utilizar el mecanismo legislativo en nombre de determinados intereses del partido obrero o de la industria de todo el mundo civilizado.

ciedad secreta internacional basada en un *centralismo* grotesco y fantástico. Sometidos a la férula dictatorial del sumo pontífice de la anarquía, los hermanos *internacionales y nacionales* debían acelerar y dirigir el movimiento revolucionario "esencialmente económico". Al mismo tiempo, Bakunin preconizaba los "motines", los levantamientos parciales de obreros y campesinos, los cuales, aunque sean sofocados, tendrán siempre, según él, una influencia sobre el desenvolvimiento del espíritu revolucionario entre los oprimidos. No hay que decir que, con un "programa" semejante, ha podido hacer mucho daño al movimiento obrero, pero no ha conseguido acercarse ni tan sólo un paso a la revolución *"económica"* inmediata con que "soñaba". Más abajo veremos a lo que debía conducir la teoría bakuninista de los motines. Por el momento, resumiremos lo que hemos dicho sobre Bakunin; él mismo nos ayudará en esta tarea:

> "En la bandera pangermánica[12] está escrito: *la conservación y el reforzamiento del Estado a toda costa;* por el contrario, en la bandera socialista-revolucionaria está escrito en caracteres de sangre, en letras de fuego: *la abolición de todos los Estados, la destrucción de la civilización burguesa, la organización libre, de abajo arriba, por medio de asociaciones libres, la organización del populacho (sic) obrero liberado de toda traba, la organización de la humanidad entera, la creación de un nuevo mundo humano".*

Es con estas palabras que Bakunin termina su obra principal: *El Estatismo y la Anarquía.* Dejamos al lector el cuidado de apreciar la belleza retórica de este fragmento. En cuanto a nosotros, nos limitaremos a decir que está *absolutamente privado de todo sentido humano.*

Lo absurdo, lo absurdo puro y simple, he aquí lo que está *inscrito* en la "bandera bakuninista" y no hacen falta "caracteres de fuego" y "letras de sangre" para que esto salte a la vista de todo el que no esté hipnotizado por una fraseología *más o menos sonora, pero siempre vacía de sentido.*

12.- Es decir, *también en* la bandera de la *democracia socialista alemana* y, por consiguiente" de la socialdemocracia de todo el mundo civilizado.

El anarquismo de Stirner y de Proudhon era completamente individualista. Bakunin no "deseaba" el individualismo o, para decirlo mejor, no "deseaba" más que un solo lado del individualismo. Por esto inventó el colectivismo anarquista. Esta invención le costó muy barato. Completó la utopía libertaria por medio de la utopía igualitaria. Como estas dos utopías no "deseaban" vivir en paz, como chillaban al verse pegadas una a la otra, las arrojó a los altos hornos de la revolución *en* permanencia, donde se vieron en fin obligadas a callarse por la simple razón de que ambas se evaporaron completamente.

Bakunin es el decadente del utopismo.

LOS EPÍGONOS: KROPOTKIN, ETIEVANT, GRAVE

Entre los anarquistas de nuestros días, los unos siguen siendo adeptos del *individualismo,* como por ejemplo, John Henry Mackay, autor del libro: *Los Anarquistas. Costumbres de fines del siglo XIX.* Los otros, mucho más numerosos, se llaman comunistas. Es la prole bakuninista en el anarquismo, la cual ha creado una voluminosa literatura y arma la mar de ruido por medio de su *"propaganda por el hecho".* El ángel de esta escuela es el refugiado ruso Pedro Kropotkin.

No nos detendremos a examinar la doctrina de los anarquistas-individualistas de hoy, tratada de burguesa por sus colegas los anarquistas comunistas. Pasaremos directamente al "comunismo" anarquista.

¿Cuál es el punto de vista de esta nueva especie de comunismo?

En lo que se refiere al método seguido por el pensador anarquista, difiere completamente del de los utopistas, nos asegura Kropotkin en *Anarco Comunismo*:

> "El pensador anarquista no recurre a las concepciones metafísicas (tales como los "derechos naturales", los "deberes de Estado", etc.) para establecer cuáles son, a su juicio, las condiciones más favorables para la realización de la mayor suma posible de felicidad para la humanidad. Por el contrario, sigue el camino trazado por la filosofía moderna de la evolución; estudia la sociedad humana en su presente y en su pasado, y sin atribuir a la humanidad en general o a individuos particulares cualidades superiores que no poseen, no ve en la sociedad más que un agregado de organismos *y* busca los medios mejores de conciliar las necesidades del individuo y los de la colectividad en interés de la especie; estudia la sociedad y procura descubrir sus tendencias antiguas y actuales, sus necesidades urgentes, intelectuales y económicas, y no hace más que indicar la dirección de su evolución".

Así, pues, los *anarquistas-comunistas* no tienen ya nada de común con los *utopistas*; se hallan lejos de apoyarse, para la elaboración de su "ideal", en concepciones tales como los "derechos naturales", los "deberes del Estado", etc. ¿Es esto exacto?

En lo que se refiere a los *deberes del Estado*, Kropotkin tiene perfectamente razón: sería excesivamente ridículo que los anarquistas invitaran al Estado a desaparecer en nombre de sus propios "deberes"; pero, en cuanto a los *derechos naturales*, se engaña completamente. Algunas citaciones bastarán para demostrarlo.

En el *Boletín de la Federación del Jura* (N° 3, 1877), encontramos ya esta declaración bien significativa: "La soberanía popular no puede existir sino mediante la más completa

autonomía de los individuos y de los grupos". ¿Es que esta "más completa autonomía" no es una "concepción metafísica?"

El *Boletín de la Federación del Jura* era un órgano del anarquismo *colectivista*. En el fondo, no hay ninguna diferencia entre el colectivismo y el comunismo anarquistas. Sin embargo, para evitar que se nos acuse de que hacemos responder a los comunistas por los colectivistas, demos una ojeada a las publicaciones *comunistas*. Examinemos no sólo el *espíritu*, sino también la letra.

En julio de 1892, algunos "compañeros", entre ellos cierto G. Etiévant, comparecían ante el jurado de Versalles para responder de un robo de dinamita en Soisy-sous-Etoiles. Etiévant redactó una declaración de principios anarco-comunistas. El tribunal no le dejó hablar. El órgano de la anarquía, *La Révolte*, publicó dicha declaración después de haberse procurado una copia completamente conforme al original. Las *Declaraciones de G. Etiévant* causaron sensación en el mundo anarquista, y aun hombres "cultos" como Octavio Mirbeau las citan con respeto al lado de las obras de los "teóricos" Bakunin, Kropotkin, el "incomparable Proudhon" y el "aristocrático Spencer" (!) He aquí el método de argumentación de Etiévant.

> "Ninguna idea es innata en nosotros"; cada una de ellas está engendrada por sensaciones infinitamente diversas y múltiples que recibimos por medio de nuestros órganos. Todo acto del individuo "es el resultado de una o varias ideas". El hombre no es, pues, responsable. "Para que la responsabilidad existiera, sería necesario que la voluntad determinase las sensaciones del mismo modo que éstas determinan la idea y ésta el acto". Pero como son, por el contrario, las sensaciones las que determinan la voluntad, todo juicio es imposible y toda recompensa, lo mismo que todo castigo, son injustos, por mínimos que sean y por grande que pueda ser el bien o el mal causados".

"No se puede, pues, juzgar a los hombres ni a sus actos sin tener un criterio suficiente. Ahora bien, este criterio no existe. En todo caso, no es en las leyes donde se le puede encontrar, pues la verdadera justicia es inmutable y las leyes son variables. Con las leyes sucede lo mismo que con todo el resto (!), pues, si estas leyes son buenas ¿qué necesidad hay de diputados *y* de senadores para cambiarlas, qué necesidad hay de magistrados para aplicarlas?"

Después de haber *demostrado* de este modo *la libertad*, Etiévant pasa a la *igualdad*.

Desde los zoófitos hasta los hombres, todos los seres están provistos de órganos más o menos perfectos destinados a servirles. Todos los seres tienen, pues, el derecho de servirse de sus órganos según la voluntad evidente de la madre naturaleza.
Así el tener piernas nos da derecho a todo el espacio que podemos recorrer; el tener pulmones, a todo el aire que podemos respirar; el tener estómago, a todos los alimentos que podemos digerir; el tener cerebro, a todo lo que podemos pensar y asimilarnos de los pensamientos de los demás; el tener nuestra facultad de elocución, a todo lo que podemos decir; el tener oídos, a todo lo que podemos oír, y tenemos derecho a todo esto porque tenemos derecho a la vida y todo esto constituye la vida. ¡Estos son los verdaderos derechos del hombre! No hay necesidad alguna de decretarlos; existen del mismo modo que existe el sol. No están inscritos en ninguna constitución, en ninguna ley, pero están en caracteres imperecederos en el gran libro de la naturaleza y son imprescriptibles.
Desde la larva hasta el elefante, desde la brizna de hierba hasta el roble, desde el átomo hasta la estrella, todo lo proclama.

Si éstas no son *concepciones metafísicas*, y de la peor especie, una caricatura cruel del materialismo metafísico del siglo XVIII, si esto tiene algo que ver con la *filosofía evolucionista*, hay que confesar que ésta no tiene nada de común con el movimiento científico de nuestro tiempo.

Escuchemos a otra autoridad, citemos el libro ya famoso de Juan Grave, *La Société mourante et l'Anarchie*, que la justicia francesa ha condenado hace poco por considerarlo *peligroso*, cuando no es más que enormemente ridículo.

"Anarquía quiere decir negación de la autoridad. Ahora bien, la autoridad pretende legitimar su existencia por la necesidad de defender las instituciones sociales: Familia, Religión, Propiedad, etc. y ha creado una serie de engranajes para asegurar su ejercicio y su sanción. De esos engranajes, los principales son: la ley, los tribunales, el ejército, el poder legislativo y ejecutivo, etc. De modo que, obligada a responder a todo, la idea de anarquía se ha visto precisada a atacarla todos los prejuicios sociales, a penetrar a fondo todos los conocimientos humanos a fin de demostrar que sus concepciones se hallan conformes con la naturaleza fisiológica y psicológica del hombre y son adecuadas a la observación de las leyes naturales, mientras que la organización actual está fundada de un modo contrario a toda lógica y a todo buen sentido...
"Así, pues, los anarquistas, al combatir la autoridad, se han visto obligados a atacar todas las instituciones de las cuales el poder se ha convertido en defensor y cuya necesidad trata de demostrar para legitimar su propia existencia".

Ya veis en qué consistían los "desenvolvimientos" de la "idea anarquista". Esta idea "negaba" la autoridad. Para defenderse, la autoridad recurrió a la familia, a la religión, a la propiedad. Entonces, "la idea" se vio obligada a atacar a dichas instituciones, de cuya existencia por lo visto no se había dado cuenta antes, y, al mismo tiempo, *la idea*, para

valorar *sus concepciones*, penetró a fondo todos los conocimientos humanos (¡no hay mal que por bien no venga!). Todo esto no es más que cosa del azar, del giro inesperado que la autoridad dio a la discusión entablada entre ella y *la idea*.

A nuestro parecer, la idea anarquista, por más rica que sea ahora en conocimientos humanos, no tiene nada de comunista; guarda para sí todo su saber y deja a los pobres "compañeros" en una ignorancia completa. Por más que Kropotkin cante las excelencias del *pensador* anarquista, nunca conseguirá demostrar que su amigo Grave se ha elevado en lo más mínimo por encima de la *metafísica más deplorable*.

Que Kropotkin relea los folletos anarquistas de Elíseo Reclus —otro gran teórico—, y nos diga, con la mano puesta en el corazón, si hay en ellos algo que no sean llamamientos a la *justicia*, a la libertad y otras *concepciones metafísicas*.

En fin, el mismo Kropotkin no se halla, ni mucho menos, tan emancipado de la "metafísica" como se imagina. He aquí, por ejemplo, lo que decía en la reunión general de la Federación del Jura, el 12 de octubre de 1879, en Chaux-de-Fonds:

> "Hubo un tiempo en que se negaba a los anarquistas el derecho a la existencia. El Consejo General de la Internacional nos trataba de facciosos, la prensa de soñadores; casi todo el mundo de extravagantes. Esos tiempos han pasado. El partido anarquista ha probado su *vitalidad*, ha atravesado obstáculos de todas clases que se oponían a su desenvolvimiento; hoy, es aceptado.[13] Para ello, ha sido necesario, ante todo, demostrar que el partido sostiene una lucha en el terreno teórico; establecer el ideal de la sociedad futura, demostrar que este ideal es el mejor, que no es el producto de ensueños de gabinete, sino que deriva directamente de las aspiraciones populares, que concuerda con el progreso histórico de la cultura y de las ideas. Este trabajo fue hecho, etc".

13.- ¿Por quién? Nota del autor

¿Es que esta rebusca *del mejor ideal de sociedad futura* no es, acaso, el procedimiento utopista por excelencia? Es verdad que Kropotkin intenta "demostrar" que este ideal no es el producto de ensueños de gabinete, que deriva de las aspiraciones populares, que concuerda con el progreso histórico de la cultura y de las ideas; pero ¿qué utopista no hacía lo mismo? Todo depende del *valor* de las pruebas y, en este aspecto, nuestro amable compatriota es mucho menos fuerte que los grandes utopistas a los cuales trata de metafísicos sin tener la menor noción de lo que es el método de la ciencia social moderna.

Pero antes de investigar el valor de las *pruebas*, enterémonos de lo que es el *ideal* mismo. ¿Cómo se imagina Kropotkin la sociedad anarquista?

Preocupados de la reorganización de la máquina gubernamental, los revolucionarios políticos, los "jacobinos" (Kropotkin detesta a los jacobinos más que los detestaba nuestra amable emperatriz Catalina II), dejaban morir de hambre al pueblo. Los anarquistas obrarán de un modo distinto. Destruirán el Estado *y* empujarán al pueblo hacia la *expropiación de los ricos*. Una vez operada la expropiación, se hará el *inventario* de la riqueza común y después se organizará la *distribución*. Todo será hecho por el pueblo mismo.

> "Que le dejen las manos libres al pueblo y en ocho días el servicio de abastecimientos se hará con una regularidad admirable. Únicamente los que no han visto nunca al pueblo laborioso a la obra, únicamente los que se han pasado la vida con la nariz metida entre los papeles, pueden dudar de ello. Hablad del espíritu de organización del Gran Desconocido, el Pueblo, a los que han visto en París en los días de barricadas,[14] o en Londres, durante la última gran huelga, cuando era necesario alimentar a

14.- Kropotkin no lo ha visto (Nota del autor).

medio millón de hambrientos y os dirán cuán superior es a los sabios de gabinete.
La base sobre la cual se organizará el consumo en común de los artículos alimenticios será muy justa y no tendrá nada de Jacobina. No hay más que una que responda a los sentimientos de justicia y que sea realmente práctica... ¡Tomad cuanto queráis de lo que se posee en abundancia! ¡Racionamiento de lo que debe ser repartido con medida! De los 350 millones de hombres que habitan Europa, doscientos millones siguen todavía estas prácticas, completamente naturales, lo cual es una prueba más de que el ideal anarquista deriva de las aspiraciones populares".[15]

Del mismo modo se procederá con respecto a la *vivienda* y al *vestido*. El pueblo lo organizará todo según la misma regla.

Habrá un trastorno, sin duda; pero este trastorno debe ser reducido a lo mínimo y, no nos cansemos de repetirlo, sólo dirigiéndonos a los interesados y no a oficinas se podrá obtener la menor suma de inconvenientes para todo el mundo.[16]

Así, pues, a partir de los primeros días de la revolución, tendremos una *organización;* la fantasía de los individuos "soberanos" se verá razonablemente limitada por las necesidades de la sociedad, por la lógica de la situación. Y, así y todo, nos hallaremos en plena *anarquía*, la libertad individual estará sana y salva. Esto parece increíble, pero es verdad, hay anarquía y hay organización; hay reglas obligatorias para todo el mundo, y sin embargo, cada uno hace lo que quiere. ¿No lo comprendéis? No hay nada más simple:

15.- *La Conquista del Pan.*
16.- Ibid.

esta organización no la han creado los revolucionarios "autoritarios"; estas reglas obligatorias para todo el mundo y, sin embargo, anarquistas, es el Pueblo, el Gran Desconocido, quien las ha proclamado, y el pueblo es muy listo; quien ha visto lo que Kropotkin no ha tenido nunca la ocasión de ver, jornadas de barricadas, lo sabe.

Pero, ¿y si el Gran Desconocido comete la tontería de crear "oficinas", tan detestables para Kropotkin? ¿Y si, como lo ha hecho en marzo de 1871, se da un gobierno revolucionario? Entonces diremos que se ha equivocado, intentaremos inculcarle ideas más acertadas y, si es necesario, lanzaremos bombas contra los que se instalen en las oficinas; invitaremos al pueblo a organizarse y destruiremos todos los órganos que éste se habrá dado.

He aquí cómo se realiza el excelente ideal anarquista... en la imaginación. En nombre de la libertad de los *individuos* se hace desaparecer toda acción de estos últimos y del partido entero de los revolucionarios en la del *Pueblo;* los individuos son ahogados por la *masa*. Por poco que uno se acostumbre a este procedimiento... lógico, no se tropieza ya con ninguna otra dificultad y uno se puede vanagloriar de no ser "autoritario" ni "utopista". ¿Hay nada más fácil y más agradable?

Pero, para consumir, es preciso producir. Kropotkin lo sabe tan bien, que da a este propósito una buena lección al "autoritario" Marx.

"El mal de la organización actual no consiste en que la *plusvalía* de la producción pase al capitalista, como lo habían dicho Rodbertus y Marx, restringiendo así la concepción socialista y las ideas generales sobre el régimen del capital. La plusvalía no es sino una consecuencia de causas más profundas. El mal consiste en el hecho de que pueda existir una plusvalía cualquiera, en vez de un simple exceso no consumido por cada generación; pues, para que haya plusvalía es necesario que hombres, mujeres

y niños se vean obligados por el hambre a vender sus fuerzas de trabajo por una parte mínima de lo que estas fuerzas producen y, sobre todo, de lo que son capaces de producir.[17].

"No basta, en efecto, distribuir por partes iguales los beneficios realizados por una industria si se debe al mismo tiempo explotar a otros millares de obreros. *Se trata de producir con la menor pérdida posible de fuerzas humanas la mayor suma posible de productos necesarios para el bienestar de todos*".[18]

Nosotros, pobres e ignorantes marxistas, nunca habíamos oído decir, según parece, que la sociedad socialista supone una organización de la producción. Puesto que Kropotkin nos lo revela, nada más razonable que dirigirnos a él para saber qué aspecto tendrá dicha organización. Sobre este punto nos dice también cosas interesantes.

"Imaginaos a una sociedad compuesta de millones de habitantes empleados en la agricultura y una gran variedad de industrias, París, por ejemplo, con el departamento de Seine-et-Oise. Suponed que en dicha sociedad todos los niños aprenden a trabajar lo mismo con sus brazos que con sus cerebros. Admitid, en fin, que todos los adultos, con excepción de las mujeres ocupadas en la educación de sus hijos, se comprometen a trabajar cinco horas diarias desde la edad de veinte a veintidós años a la de cuarenta y cinco o cincuenta y que se emplean, a elección suya, en una rama cualquiera de los trabajos humanos considerados como necesarios. Una sociedad semejante podría, en compensación, garantizar el bienes-

17.- ¡Pobre Marx, que no sabía nada de estas verdades profundas a la par que muy confusamente expuestas por el sabio príncipe! (Nota del autor).

18.- La Conquista del Pan. El énfasis es del propio Kropotkin.

tar a todos sus miembros, es decir, una existencia desahogada mucho más real que la que goza hoy la burguesía. Cada trabajador de dicha sociedad dispondría, además, de cinco horas diarias, al menos, que podría consagrar a la ciencia, al arte y a las necesidades individuales que no entrasen en la categoría de necesarias, sin que esto excluya la introducción en esta categoría, más tarde, cuando la productividad del hombre aumente, de todo lo que hoy es todavía considerado como lujoso o inaccesible".[19]

En la sociedad anarquista, no habrá autoridad, pero habrá el contrato (¿está usted de nuevo aquí, inmortal señor Proudhon? Por lo visto sigue usted bien de salud), contrato en virtud del cual los individuos infinitamente libres "se comprometerán" a trabajar en tal o cual *comuna libre*. El contrato es la justicia, la libertad y la igualdad, es Proudhon, Kropotkin y todos los santos. Pero, al mismo tiempo, ¡no bromeéis con el contrato! pues no es una cosa tan desprovista de medios de defensa como parece. En efecto, ¿qué sucede si el firmante del contrato libremente consentido no quiere cumplir con su deber? Se le echa de la "comuna" libre y corre el riesgo de morir de hambre, lo cual no es muy divertido que digamos.

"Imaginémonos a un grupo compuesto de un cierto número de voluntarios unidos en una empresa cualquiera para cuyo éxito todos rivalizan en celo, excepto uno de los asociados, el cual frecuentemente no se halla en su puesto. ¿Es que a causa de él se procederá a la disolución del grupo, se nombrará a un presidente que impondrá multas o en fin, se distribuirán, como en las escuelas, talones destinados a acreditar la presencia regular de cada uno? Es evidente que no se hará ni lo

19.- Ibíd., pp. 128-129.

uno ni lo otro, sino que un día se le dirá al camarada cuya conducta constituye un peligro para el buen éxito de la empresa: "Amigo mío, trabajaríamos con gran placer contigo: pero, como faltas a menudo en tu puesto o realizas tu labor con negligencia, tenemos que separarnos. Busca a otros compañeros que se conformen con tu incuria".[20]

En el fondo, la cosa es fuerte; pero ved cómo todas las apariencias han sido salvadas, que "anarquista" se es... en el lenguaje. No nos extrañará en verdad, que haya en la sociedad "comunista anarquista" gentes guillotinadas por persuasión o al menos en virtud de un contrato libremente consentido.

Además, este medio tan anarquista de hacer entrar en razón a los "individuos libres" perezosos es completamente natural y se practica hoy por todas partes, en todas nuestras industrias, en concurrencia con todos los sistemas posibles de multa, de descuentos del salario, de vigilancia, etc.; el obrero puede entrar en la fábrica a una hora fija, pero si hace mal su trabajo, si perjudica a sus compañeros por su incuria o por otros defectos, si se disputa, se ha terminado; se ve obligado a abandonar el taller".[21] He aquí cómo "el ideal" anarquista se halla completamente en armonía con las "tendencias" de la sociedad... capitalista.

Por lo demás, las medidas de rigor serán excesivamente raras. Emancipados del yugo del Estado y de la explotación capitalista, los individuos se consagrarán libremente a satisfacer las necesidades del gran Todo, de la Sociedad. Todo se hará por medio del *libre acuerdo*.

"Así pues, ciudadanos y ciudadanas, que otros preconicen el cuartel industrial y el convento del comunismo autoritario. Nosotros declaramos que la tendencia de las sociedades se desenvuelve en una dirección opuesta. Vemos a millones y millones de grupos constituirse libremente para satisfacer todas las necesidades variadas de los seres humanos, grupos formados los unos por barrio, por calle, por casa; los otros, dándose las manos a través (!) de las murallas de las ciudades, de las fronteras y de los océanos. Compuestos todos ellos de seres humanos que se buscan libremente y que, después de haber realizado su trabajo de productores, se asocian ora para consumir, ora para producir los objetos de lujo, ora para hacer marchar la ciencia en una nueva dirección. Es la tendencia del siglo XIX y nosotros la seguimos; no pedimos otra cosa sino desenvolverla libremente sin traba alguna por parte de los gobiernos. ¡Libertad al individuo! "Tomad un puñado de guijarros, decía Fourier, metedlos en una caja y agitadlos; ellos mismos formarán un mosaico que no llegaréis nunca a obtener si encargarais a alguien que los dispusiera de un modo armónico".[22]

Un hombre espiritual ha dicho que la profesión de fe de los anarquistas se reduce a dos artículos de una ley fantástica:

1º No habrá nada.
2º Nadie estará encargado de preocuparse de que haya algo.

No es exacto. Los anarquistas dicen:

1º Habrá de todo.
2º Nadie está encargado de preocuparse de lo que haya, sea lo que fuere.

Es un ideal seductor, pero cuya realización desgraciadamente, es poco probable.

¿En qué consiste ese "libre acuerdo" que según Kropotkin, existe incluso en la sociedad capitalista?

20.- Ibíd., pp. 201-202.
21.- Ibíd., pág. 202.

22.- *La Anarquía en la Evolución Socialista* (conferencia pronunciada en Sala Levis), París, 1867.

En su apoyo, cita dos clases de ejemplos: a) los que se refieren a la producción y a la circulación de mercancías; b) los que son del dominio de toda clase de sociedades de amateurs científicas, filantrópicas, etc.

"Tomemos todas las grandes empresas: el Canal de Suez,[23] la navegación transatlántica, el telégrafo que une a las dos Américas. Tomad, en fin; la organización del comercio, gracias a la cual estáis seguros, al levantaros, de que encontraréis pan en la panadería... carne en la carnicería y todo lo que os haga falta en los almacenes.

"¿Es que todo esto es obra del Estado? Naturalmente, pagamos abominablemente caro los intermediarios. Razón de más para suprimirlos, pero no para creer que sea necesario confiar al gobierno el cuidado de alimentarnos y de vestirnos".[24]

¡Cosa digna de notar! Hemos empezado por regañar a Marx, que no pensaba más que en suprimir la "plusvalía" y no tenía idea alguna de la organización de la producción y terminamos por reclamar la supresión de los beneficios de los "intermediarios" preconizando, en cuanto a la producción, *el laissez faire, laissez passer* más burgués. Marx podría exclamar no sin razón: *¡Rira bien qui rira le dernier*! [¡Quién ríe el último ríe mejor!]

Todos sabemos lo que es el "libre acuerdo" de los capitalistas y podemos únicamente admirar la ingenuidad absoluta del hombre que ve en él el precursor del comunismo. Precisamente es ese "acuerdo" anárquico lo que hay que eliminar para que los productores dejen de ser esclavos de sus propios productos.

23.- El canal de Suez 1 Y ¿por qué no el de Panamá? (Nota del autor)

24.- ¡El acuerdo libre de los burgueses de que nos ha hablado Kropotkin! (Nota del autor)

En cuanto a las sociedades de sabios, artistas, filántropos, etc., libremente constituidas, Kropotkin mismo sabe lo que vale su ejemplo. Dichas sociedades están "compuestas de seres humanos que se buscan libremente después de haber realizado su trabajo de productores". Aunque esto no sea exacto, pues en dichas sociedades no se encuentra a menudo ni un solo productor, esto demuestra, en todo caso, que no se puede ser libre sino después de haber arreglado sus cuentas con la producción. La famosa tendencia del siglo XIX no nos dice, pues, nada sobre la cuestión que nos interesa, a saber, cómo la libertad ilimitada del individuo podrá compaginarse con las necesidades económicas de la sociedad comunista. Y como dicha tendencia constituye todo el aparato científico de nuestro "pensador anarquista", nos vemos obligados a llegar a la conclusión de que su apelación a la ciencia no es más que una simple frase, de que Kropotkin, a pesar de su menosprecio por los utopistas, no es más que uno de los utopistas menos ingeniosos, un rebuscador vulgar del "ideal mejor".

El libre acuerdo hace maravillas si no en la sociedad anarquista que, desgraciadamente no existe todavía, al menos en la argumentación anarquista.

"Con la destrucción de la sociedad actual y la abolición de la propiedad privada, los individuos no tendrán ya necesidad de acumular riquezas para asegurarse el día de mañana, lo que, por otra parte, les sería imposible a consecuencia de la supresión de toda moneda o valor representativo; como la satisfacción de todas las necesidades les será asegurada en la sociedad nueva, el estímulo para los individuos consistirá únicamente en el ideal de tender constantemente hacia lo mejor, las relaciones de individuos o de grupos dejarán de fundarse en esos cambios comerciales en que cada contratante no persigue otro fin que hun-

dir a su compañero,[25] las relaciones no tendrán otro objetivo que prestar servicios mutuos, en los cuales no tiene ya nada que ver el interés particular, el acuerdo podrá establecerse fácilmente, las causas de discordia habrán desaparecido".[26]

Pregunta: ¿Cómo satisfará la sociedad nueva las necesidades de sus miembros ¿Cómo les dará la certeza del día de mañana?

Respuesta: Por el libre acuerdo.

Pregunta: ¿Será posible la producción si no se apoya más que en el libre acuerdo de los individuos?

Respuesta: Completamente posible, y para convenceros de ello no tenéis nada más que suponer que el día de mañana está asegurado, que todas las necesidades están satisfechas y que, en una palabra, la producción marcha muy bien gracias al libre acuerdo.

¡Qué excelentes lógicos son esos "compañeros" y qué bello ese ideal que no tiene otra base que una suposición ilógica! Pues la única base del "ideal" de los anarquistas comunistas consiste en esa "petitio principii" (petición de principio), esa suposición de lo que, precisamente, debe ser probado.

El compañero Grave, el "pensador profundo", es sobre todo rico en suposiciones. Así que se presenta una dificultad, supone que está ya resuelta y, entonces, todo va a pedir de boca en el mejor de los ideales.

El "profundo" Grave es menos circunspecto que el "sabio" Kropotkin. Por eso es el único que consigue llevar el "ideal" hasta el absurdo "absoluto". Grave se pregunta qué hacer si en la "sociedad del día siguiente de la revolución" un padre se niega a dar una educación cualquiera a su hijo. El padre es un individuo con derechos ilimitados; sigue la regla anarquista *luz lo que quieras*. Nadie tiene derecho, por consiguiente, a hacerle entrar en razón. Por otra parte, el niño puede asimismo hacer lo que quiere y lo que quiere es aprender. ¿Cómo solucionar este conflicto? ¿Cómo salir de esta situación sin violar las santas leyes de la anarquía? Por medio de una simple suposición.

25.- Ibid.

26.- J. Grave: La Sociedad Futura.

Las relaciones (entre los ciudadanos) serán mucho más fraternales, mucho más amplias que en la sociedad actual, basada en el antagonismo de los intereses. El niño, impresionado por lo que verá y oirá todos los días, escapará a la influencia de los padres y encontrará todas las facilidades requeridas para adquirir los conocimientos que sus padres le podían negar; aún más, si, sintiéndose desdichado bajo la dominación que quisieran imponerle, los abandonase para colocarse bajo la protección de personas que le serían más simpáticas, los padres no podrían valerse de los gendarmes para volver a someter a su dominación al esclavo que actualmente les concede la ley.[27]

No es el niño quien escapa del hogar paterno, sino el utopista quien intenta huir por la tangente con el objeto de evitar una dificultad invencible. Sin embargo, su juicio salomónico les parece tan profundo a los "compañeros", que ha sido textualmente citado por Emile Darnaud, en su folleto *La Société future,* destinado especialmente a popularizar las elucubraciones de Grave.

"La anarquía, ese sistema antiestatal del socialismo, tiene un doble origen: es el producto de dos grandes movimientos del espíritu en el terreno político y económico que caracterizan a nuestro siglo, sobre todo en su segunda mitad. De acuerdo con todos los socialistas, los anar-

27.- J. Grave: *La Sociedad Futura.*

quistas pretenden que la propiedad privada de la tierra, del capital y de las máquinas, que ha existido durante largo tiempo, está condenada a desaparecer, que todos los medios de producción deben ser y serán el bien común de la sociedad, regentada por los productores de la riqueza social. De acuerdo con los representantes más avanzados del radicalismo político, pretenden que el ideal de la organización política de la sociedad consiste en un estado de cosas en el cual las atribuciones del gobierno se verán reducidas al mínimo y el individuo recobrará su completa libertad de iniciativa y de acción para satisfacer las necesidades ilimitadas de la existencia humana por medio de grupos y de federaciones libremente constituidas.

En lo que se refiere al socialismo, la mayor parte de los anarquistas que se adhieren a su conclusión última, es decir, a una completa negación del salariado y al comunismo. En cuanto a la organización política, llegan, mediante un desenvolvimiento más completo de la parte ya mencionada del programa radical, a la conclusión de que el objetivo final de la sociedad consiste en la reducción a cero de las atribuciones del gobierno, es decir, en una sociedad sin gobierno, o. para decirlo en una palabra, en la anarquía. Los anarquistas pretenden, además, que la realización de este ideal de la organización social y política no deben dejarla para los siglos futuros y que en nuestra organización social cabe reconocer como vivificantes y beneficiosas únicamente aquellas transformaciones que concuerdan con el doble ideal de que he hablado y que más nos acercan a él".[28]

Kropotkin nos revela aquí, de un modo admirablemente claro, el origen y la naturaleza de su ideal. Este ideal, como el de Bakunin, es verdaderamente "doble"; en efecto, ha

28.- P. Kropotkin: *El Anarco Comunismo.*

nacido como consecuencia de las relaciones entre el radicalismo burgués, o mejor dicho, el manchesterismo, con el comunismo, del mismo modo que Jesús nació como consecuencia de las relaciones del Espíritu Santo con la Virgen. Las dos naturalezas del ideal anarquista son tan difíciles de concebir como estas dos naturalezas del hijo de Dios; pero una de estas dos naturalezas acaba, evidentemente, por vencer a la otra. Los anarquistas quieren empezar por la realización inmediata de lo que Kropotkin llama "el objetivo final de la sociedad" *(the ultimate sin of Society)*, es decir, por la destrucción del Estado. Su punto de partida es siempre la libertad ilimitada del individuo, el manchesterismo ante todo; el **comunismo después.**[29] Pero para tranquilizarnos a propósito del destino probable de esta segunda naturaleza de su ideal, los anarquistas entonan sin cesar elogios a la prudencia, la bondad y la previsión del hombre "futuro"; éste será tan perfecto que sabrá, sin duda, organizar la producción comunista; será tan perfecto que uno se pregunta al mismo tiempo que le admira: ¿por qué no confiarle un poco de autoridad?

29.- "La anarquía es el funcionamiento armónico do todas las autonomías resolviéndose en la igualdad total de las condiciones humanas" (R. Mella, *La anarquía.* en el *Segundo Certamen Socialista* (Barcelona, 1890). Citado por Plejánov según la traducción italiana *L'Anarchia nella scienza e nell'evoluslone,* Prato (1892).

CAPITULO IV

LA PRETENDIDA TACTICA DE LOS ANARQUISTAS — SU MORAL

Los anarquistas son utopistas. Su punto de vista no tiene nada de común con el del socialismo científico moderno.

Pero hay utopías y utopías. Los grandes utopistas de la primera mitad del siglo XIX eran hombres geniales, impulsaban el avance de la ciencia social, la cual, en aquella época, se colocaba aun enteramente en el punto de vista utópico. Los utopistas de nuestros días son unos abstractores de quintaesencia que saben únicamente sacar, con más o menos trabajo, algunas pobres conclusiones de algunos principios momificados; nada tienen que ver con la ciencia social, la cual, en su marcha hacia adelante, los ha dejado atrás al menos en medio siglo. Sus pensadores profundos, sus teóricos elevados ni tan sólo consiguen juntar los dos extremos de su propio razonamiento. Son unos utopistas-decadentes, atacados de una anemia intelectual incurable. Los grandes utopistas hicieron mucho por el desarrollo del movimiento obrero. Los utopistas de nuestros días no hacen más que retrasar sus progresos. Su pseudo-táctica es lo que perjudica particularmente al proletariado.

Sabemos ya que Bakunin interpretaba los estatutos de la Internacional en el sentido de que la clase obrera debe renunciar a toda acción política y concentrar sus esfuerzos en el terreno de la lucha inmediatamente económica por el aumento de los salarios, la reducción de la jornada de trabajo, etc., etc. Bakunin mismo, que tenía la sensación de que una táctica semejante era poco revolucionaria, trató de comple-

tarla mediante la acción de su Alianza y predicó la revuelta. En sus sueños de rebeliones y de revoluciones los anarquistas queman con pasión y delicia los títulos de propiedad y todos los papeles gubernamentales. Kropotkin, sobre todo, atribuye una enorme importancia a estos autos de fe. ¡Se diría que es un burócrata rebelado!

Pero a medida que la conciencia de clase del proletariado se desenvuelve, éste va inclinándose cada vez más hacia la acción política dejando de lado las revueltas, tan frecuentes en su infancia. Es más difícil de empujar hacia la revuelta a los obreros de la Europa occidental, llegados a un cierto grado de desarrollo político, que, por ejemplo, a los campesinos rusos, crédulos e ignorantes. Como la táctica de las revueltas no es del gusto del proletariado, los "compañeros" se han visto obligados a reemplazarla por la acción individual. Los bakuninistas se dedicaron a glorificar la propaganda por el hecho sobre todo después de la tentativa insurreccional de Benevento, en Italia, en 1877, pero si echamos una ojeada retrospectiva al período que nos separa de la tentativa de Benevento, veremos que dicha propaganda ha tomado un giro muy especial, pocas y completamente insignificantes revueltas; muchos atentados personales contra los edificios públicos, contra las personas e incluso contra la propiedad... individualmente hereditaria. No podía ser de otro modo.

> "Hemos visto ya numerosas revueltas del pueblo que quería obtener reformas urgentes, dice Luisa Michel, interrogada por un corresponsal del *Matin* a propósito del atentado de Vaillant. ¿Qué ha sucedido? El pueblo ha sido ametrallado. ¡Pues bien! Nosotros creemos que el pueblo ha perdido demasiada sangre; es mejor que algunos hombres valerosos se sacrifiquen y cometan a su riesgo propio esos actos de violencia que tienen por objeto aterrorizar al gobierno y al burgués".[30]

30.- Reproducido en *Le Peuple*, de Lyon, 20 de diciembre de 1893.

Es lo que acabamos de decir, aunque en términos un poco distintos. Luisa Michel se ha olvidado de decir que las revueltas que ocasionan el derramamiento de sangre figuraban al frente de todos los programas de los anarquistas hasta el momento en que éstos se persuadieron no de que las revueltas parciales no son de ningún provecho para la causa obrera, sino de que los trabajadores, en la mayor parte de los casos, no quieren oír hablar de ellas.

El error, como la verdad, tiene su lógica. Así que negáis la acción política de la clase obrera, llegáis fatalmente, por poco que os resistáis a servir los intereses de los políticos burgueses, a aceptar la táctica de los Vaillant y los Henry. Los sedicentes jóvenes del partido socialista alemán lo demuestran con su propio ejemplo. Empezaron por atacar el parlamentarismo y, a la táctica reformista de los viejos, opusieron... sobre el papel, bien entendido, la lucha revolucionaria, lucha puramente "económica". Pero esta lucha, al desenvolverse, debe determinar inevitablemente el paso del proletariado a la arena política. No queriendo volver precisamente al punto de partida de su negación, los jóvenes preconizaban, durante un cierto tiempo lo que ellos llamaban manifestaciones políticas, una nueva especie de viejas revueltas bakuninistas. Como las revueltas, sea cual sea el nombre con que se las bautice, llegan siempre demasiado tarde para los fogosos "revolucionarios", los jóvenes no tuvieron más que un solo recurso para seguir marchando hacia "adelante": convertirse a la anarquía y propagar... con la lengua, la propaganda por el hecho. El lenguaje de los jóvenes Landauer y Cía. es ya tan "revolucionario" como el de los anarquistas más "viejos".

> **Desprecia la razón y la ciencia,**
> **Suprema fuerza de la humanidad;**
> **Déjate, en el deslumbramiento de la hechicería,**
> **Dominar por el espíritu de la mentira;**
> **Así me pertenecerás por entero.**[31]

31.- *Goethe: Fausto I.* Es Mefistófeles quien habla.

En lo que se refiere a las hechicerías, son innumerables en la argumentación de los anarquistas contra la actividad política del proletariado. Aquí la "precipitación" se convierte en un verdadero hechizo. Así Kropotkin vuelve contra los socialdemócratas su propia arma: la concepción materialista de la historia.

> "A cada nueva fase de la 'vida económica, —asegura—, corresponde una nueva fase política. La monarquía absoluta, el gobierno de la corte, corresponde al sistema de la servidumbre; el gobierno representativo a la dominación del capital; pero los dos son gobiernos de clase. Por el contrario, en una sociedad en que la diferencia entre capitalista y proletario desaparezcan, no hay necesidad de un gobierno semejante: sería un anacronismo"

Si los socialdemócratas le dijeran que saben esto al menos tan bien como él, Kropotkin respondería que es posible, pero que, entonces, no quieren sacar de estas premisas una conclusión lógica. Kropotkin, domina la lógica a la perfección. Puesto que la constitución política de cada país —argumenta Kropotkin —, está determinada por su estructura económica, la acción política de los socialistas no tiene absolutamente ningún sentido.

> "Querer llegar al socialismo o aunque sea (!) a la revolución agraria pasando por una revolución política es una utopía pura, pues toda la historia demuestra que los cambios políticos provienen de las grandes revoluciones económicas, y no lo contrario".[32]

¿Es que el mejor geómetra del mundo ha producido nunca algo más riguroso que esta demostración?.

32.- Prefacio de Kropotkin al folleto de Bakunin *La Commune de Paris et la* notion de L'*Etat*, Ginebra, 1802, p. I

Apoyándose en esta base firme, Kropotkin aconseja a los revolucionarios rusos que renuncien a su lucha política contra el zarismo, para perseguir un objetivo inmediatamente económico.

> "La emancipación de los campesinos rusos del yugo de la servidumbre que pesa sobre ellos hasta hoy es, pues, el objetivo primordial del revolucionario ruso. Al trabajar en este terreno, trabaja directa e inmediatamente en provecho del pueblo y prepara, además, el debilitamiento del poder centralizado del Estado *y* su limitación.[33]

Así, la emancipación de los campesinos preparará el debilitamiento del zarismo ruso; pero ¿cómo emancipar a los campesinos antes de derribar el zarismo? ¡Misterio absoluto! Esta emancipación se efectúa por verdadero arte de magia. El viejo Liscow tenía razón cuando decía: "Es más fácil y natural escribir con los dedos que con la cabeza".

Sea como sea, toda la política de la clase obrera debe resumirse en estas pocas palabras: ¡Abajo la política! ¡Viva la lucha directamente económica! Es bakuninismo, pero bakuninismo perfeccionado. Bakunin incitaba a los obreros a luchar por la reducción de la jornada de trabajo y el aumento de los salarios. Los anarquistas-comunistas de nuestros días se esfuerzan "en hacer comprender a los obreros que nada pueden ganar con estas ñoñerías y que la sociedad no será transformada más que a condición de destruir las instituciones que la rigen".[34] El aumento de los salarios es inútil: "La América del Norte, la América del Sur están ahí para demostrarnos que en todas aquellas partes en que el obrero ha conseguido hacerse pagar salarios elevados, los objetos de consumo han aumentado proporcionalmente y que si ha obtenido que le pagaran un sueldo de veinte francos por día, pa-

33.- Ibid

34.- T. Grave: La *Sociéteé mourante et L¡anarchie*, p. 259.

ra vivir como un obrero que se gana bien la vida, necesitaría veinticinco, de modo que se halla siempre por debajo del nivel medio".[35] Lo menos que se puede decir de la reducción de la jornada es que es superflua, pues el capital recobrará lo perdido por medio de "la intensificación sistemática del trabajo" con ayuda de máquinas perfeccionadas. El mismo Marx lo ha demostrado de un modo completamente claro.[36]

Gracias a Kropotkin, sabemos que el ideal anarquista tiene un doble origen. Todas las demostraciones de los anarquistas tienen asimismo un doble origen. Por una parte, son sacadas de los manuales vulgares de economía política escritas por los economistas burgueses más vulgares: ejemplo, disertación de Grave sobre los salarios, la cual Bastiat aplaudiría con entusiasmo. Por otra parte, los "compañeros", acordándose del carácter algún tanto "comunista" de su ideal, se dirigen a Marx y lo citan sin comprenderlo. Bakunin había sido ya "sofisticado" por el marxismo. Los anarquistas modernos, empezando por Kropotkin, lo están todavía más. La ignorancia de Grave, el "profundo pensador", es, en general, digna de atención, pero en materia de economía política sobrepasa todos los límites de lo probable; en este punto no se halla igualada más que por la del sabio geógrafo Kropotkin, el cual dice monstruosidades cada vez que aborda una cuestión económica. Sentimos mucho que la falta de espacio no nos permita divertir a nuestros lectores con el espectáculo de la economía política anarquista. Los lectores deben contentarse con lo que Kropotkin les ha enseñado sobre la "plusvalía" y sobre Marx.

Todo esto sería ridículo si no fuera demasiado triste, como dice el poeta ruso Lermontov.

En efecto, es triste. Cada vez que el proletariado hace un esfuerzo para conseguir un mejoramiento cualquiera de su situación económica, "hombres valerosos" que pretenden

35.- Ibid., p. 249.
36.- Ibid., p. 250-251.

amarle con un tierno amor acuden de todas partes y, apoyándose en sus silogismos absurdos, intentan contener el movimiento y emplean todos los medios para demostrarle que este movimiento es inútil. Es lo que hemos visto, por ejemplo, a propósito de la jornada de ocho horas, que los anarquistas combatían siempre que podían con un celo digno de mejor causa. Si el proletariado no les hace caso, si continúa persiguiendo su objetivo directamente económico — y es lo que tiene la buena costumbre de hacer —, los mismos "hombres valerosos" reaparecen provistos de bombas y dan al gobierno el pretexto deseado y buscado para lanzarse sobre la clase obrera. Es lo que hemos visto en París el 19 de mayo de 1890; es lo que vemos a menudo durante las huelgas. ¡Son unos bravos individuos esos "hombres valerosos"! ¡Y pensar que entre los obreros mismos hay hombres ingenuos que consideran como amigos suyos a esos personajes, que en realidad son los enemigos más peligrosos de su causa!

El anarquista no quiere saber nada del parlamentarismo, porque éste no hace más que adormecer al proletariado; no quiere saber nada de las reformas, porque las reformas constituyen otros tantos compromisos con las clases poseedoras; quiere la revolución, una revolución simple, entera, inmediata y directamente económica. Para llegar a este fin, se provee de una marmita llena de materias explosivas y la arroja contra el público de un teatro o de un café. El anarquista afirma que al hacer esto, realiza una parte de la revolución; a nuestro juicio no se trata más que de locura directamente furiosa.

Es casi superfluo recordar que los gobiernos burgueses, a pesar del rigor que puedan mostrar con respecto a los autores de los atentados, pueden únicamente felicitarse de la táctica de éstos. "¡La sociedad está en peligro! ¡Caveant cónsules!".[37] Los "cónsules" policíacos entran en acción y la opinión pública aplaude todas las medidas reaccionarias que los ministros inventan para salvar la sociedad.

37.- ¡Que los cónsules estén alerta!

Los "salvadores de la sociedad", terroristas de uniforme, para crearse un prestigio entre las masas de los filisteos tienen necesidad de una aureola de defensores celosos del "orden sagrado", y los terroristas, con sus atentados, les ayudan a obtener dicha aureola. Esos pobres infelices, embriagados por su fantasía desordenada, no se dan cuenta de que, como títeres, están movidos por el terrorista de Estado, oculto tras los bastidores; no se dan cuenta de que el terror suscitado por ellos sirve para aturdir a la masa de los filisteos, la cual, después de esto, acoge con júbilo cada acto susceptible de allanar el camino a la reacción.

Ya Napoleón III hacía de cuando en cuando organizar atentados contra él para tener la ocasión de salvar una vez más la sociedad amenazada por los enemigos del orden. Las confesiones de los agentes provocadores alemanes y austriacos, demuestran hasta la evidencia que los gobiernos actuales sacan un enorme provecho de la táctica de los "compañeros" y que la labor de los terroristas de uniforme sería mucho más penosa si los anarquistas no se esforzaran con tanto celo en facilitarla.

La prensa reaccionaria y conservadora ha manifestado siempre una simpatía mal disimulada por los anarquistas y ha lamentado que los socialistas conscientes de su objetivo no quieran tener nada de común con ellos. "Los han echado como a unos pobres perros", decía en tono lastimoso *Le Figaro*, de París, a propósito del congreso de Zurich.

Un anarquista es un hombre que, si no es un confidente, está condenado a obtener siempre y en todas partes precisamente lo contrario de lo que se propone obtener.

"Mandar obreros a un parlamento," decía Bordat ante el tribunal de Lyon, en 1883, "es obrar como una madre que acompaña a su hija a una casa de prostitución". Por consiguiente es también en nombre de la moral que los anarquistas rechazan la acción política. Pero ¿adónde les lleva este miedo a la corrupción parlamentaria? A la apología del robo ("Mete el dinero en tu bolsillo", escribía Most en su *Freiheit*

en 1880), a las hazañas de los Duval y de los Ravachol, los cuales, en nombre de la causa cometen los crímenes más vulgares y más bajos. Cuenta el escritor ruso Herzen que, llegado a una pequeña población italiana, no encontró más que curas y bandidos y que se hallaba perplejo para adivinar quiénes eran los curas y quiénes los bandidos. Es el caso de todo hombre imparcial de nuestros días: ¿cómo queréis que adivine dónde termina el "compañero" y dónde empieza el bandido? Los mismos anarquistas no lo consiguen siempre, como lo prueban las controversias a que dio lugar el asunto Ravachol entre ellos. Por esto los mejores elementos, aquellos cuya honradez está fuera de toda duda, vacilan constantemente en sus juicios sobre la propaganda por el hecho.

> "¿Condenar la propaganda por el hecho? — dice Elíseo Reclus — Pero, ¿cuál es esta propaganda si no el bien de la humanidad y el amor a ella predicados por el ejemplo? Los que aplican a actos violentos el calificativo de "propaganda por el hecho" demuestran que no han comprendido la significación de esta expresión. El anarquista que comprende su misión, en vez de asesinar a un personaje cualquiera, se esforzará en ganarlo a sus opiniones y hacer de él un adepto que, a su vez, llevara a cabo la propaganda por el hecho mostrándose bueno y justo con todos los que se relacionarán con él."[38]

No preguntamos qué es lo que queda de un anarquista que renuncia a la táctica de los atentados. Rogamos solamente al lector que lea atentamente las siguientes líneas:

El director de *Sempre Avanti* escribe a Elíseo Reclus, para pedirle su opinión verdadera sobre Ravachol. Reclus contesta:

38.- Ver en el *Etudiant Socialiste* de Bruselas, N° El, de 1004, la reproducción de una declaración hecha por E. Reclus a un "Señor" que le había pedido su opinión sobre los atentados anarquistas.

"Admiro su valor, su buen corazón, su grandeza de alma, la generosidad con que ha perdonado a sus enemigos. Conozco a pocos hombres que le superen en generosidad. Paso por alto la cuestión de saber hasta qué punto es deseable llevar su propio derecho hasta el extremo, y si este derecho no debe ceder a otras consideraciones dictadas por un sentimiento de solidaridad humana. Sin embargo, no dejo de ser de los que reconocen en Revachol a un héroe de una rara grandeza de alma."[39]

Esto no concuerda en ningún modo con la declaración precitada y demuestra de un modo irrefutable que el ciudadano Reclus vacila, que no sabe precisamente dónde termina su "compañero" y dónde empieza el bandido.

El problema es tanto más difícil de resolver cuando no son pocos los individuos que son a un mismo tiempo "bandidos" y anarquistas. Ravachol no constituye, ni mucho menos, una excepción. En los domicilios de los anarquistas Ortiz y Chiericotti, detenidos recientemente en París, ha sido encontrada una cantidad enorme de objetos procedentes del robo; y no es solamente en Francia que tiene lugar esta combinación de ocupaciones, aparentemente, bien diferentes. Basta recordar los austríacos Kammerer y Stellmacher, en Viena.

Kropotkin se esfuerza en hacernos creer que la moral anarquista, una moral sin obligación, ni sanción, ajena a todo cálculo utilitario, es la misma que la moral natural del pueblo, la "moral por costumbre" de obrar bien. La moral de los anarquistas es la de los razonadores que aprecian toda acción humana desde el punto de vista abstracto de los derechos ilimitados del individuo y que, en nombre de estos derechos, declaran no culpables las violencias más atroces, las arbitrariedades más irritantes. "¡Qué importan las víctimas! exclamaba el día mismo del atentado de Vaillant, en el

39.- Twentieth Century, New-York, septiembre 1890, p. II

banquete de la Plume, el poeta anarquista Laurent Tailhade — si el gesto es bello!" Tailhade es un decadente que, gracias a su insensibilidad, tiene la consecuencia de sus concepciones anarquistas. En efecto, los anarquistas combaten la democracia porque ésta, según ellos, no es más que la tiranía de la mayoría sobre la minoría. La mayoría no tiene ningún derecho a imponer su voluntad a la minoría; pero, si es así, ¿en nombre de qué principio moral se rebelan los anarquistas contra la burguesía? ¿Será porque ésta no es una minoría o acaso porque no hace lo que quiere?

Haz lo que quieras, proclaman los anarquistas. La burguesía quiere explotar al proletariado, y lo hace muy bien; sigue el precepto anarquista, y los "compañeros" no tienen razón alguna para lamentarse de su conducta; y son completamente ridículos cuando la combaten en nombre de sus víctimas. "¿Qué importa la muerte de unos vagos seres humanos — prosigue el lógico anarquista Tailhade —, si con ella se afirma el individuo?"

En una palabra: En nombre de la revolución, los anarquistas sirven la causa de la reacción; en nombre de la moral, aprueban los actos más inmorales; en nombre de la libertad individual, atropellan todos los derechos de sus semejantes.

Es precisamente a causa de esto que toda la doctrina anarquista se estrella ante su propia lógica. Si cualquier energúmeno puede, porque así le place, matar a tantos hombres como quiere, la sociedad, compuesta de un número inmenso de individuos, tiene perfectamente derecho a hacerle entrar en razón, porque tal es la condición sine qua non de su existencia.

CAPITULO V

CONCLUSION.
LA BURGUESÍA, EL ANARQUISMO Y EL SOCIALISMO

El "padre de la anarquía", el "inmortal" Proudhon, se burlaba amargamente de la gente que se imagina que la revolución se reduce a actos violentos, a golpes mutuos y al derramamiento de sangre. Los descendientes del "padre" conciben la revolución exclusivamente de este modo brutalmente infantil. Todo lo que no es violencia es una traición a la causa, un compromiso sucio con la "autoridad". La burguesía, azorada, no sabe qué hacer contra los anarquistas. En el terreno de la teoría es absolutamente impotente ante estos últimos. Son sus propios *enfants* terribles. La burguesía fue la primera en propagar la teoría del "*laissez faire*", el individualismo desenfrenado. Su filósofo más eminente de hoy, Herbert Spencer, no es más que un anarquista conservador. Sus "compañeros" son gente activa y bulliciosa que, llevan, hasta el extremo la lógica de los burgueses.

Los magistrados de la república burguesa condenaron a Grave a la prisión, y su libro "*La Société mourante et l'Anarchie*", a la destrucción. Los hombres de letras burgueses declararon que este libro lamentable era una obra profunda y su autor una rara inteligencia.

La burguesía no sólo no dispone de ningún arma teórica para combatir a los anarquistas, sino que ve como su juventud se deja seducir por su doctrina. En esta sociedad harta y podrida hasta la médula, en que todas las creencias han muerto desde hace mucho tiempo, en que

todas las opiniones sinceras parecen ridículas, en este mundo dominado por el hastío, en que, después de haber gozado de todos los placeres, no se sabe ya a qué fantasía, a qué exceso pedir sensaciones nuevas, hay gentes que escuchan con benevolencia los cantos de la sirena anarquista. Entre los "compañeros" de París hay no pocas "gentes bien", elegantes que, como dice el escritor francés Raoul Allier, se presentan con zapatos de charol y adornan su ojal con una dalia antes de encaminarse a las reuniones. Escritores y artistas decadentes se convierten a la anarquía y propagan su teoría en revistas como el Mercure de France, la Plume, etc. Sería sorprendente que el anarquismo, doctrina esencialmente burguesa, no hubiera encontrado adeptos en la burguesía francesa, la más corrompida de todas.

Al hacerse suya la doctrina anarquista, los escritores decadentes de fin del siglo le devuelven su verdadero carácter de individualismo burgués. Si Kropotkin y Reclus hablan en nombre del obrero oprimido por el capitalista, la Plume y el Mercure de France hablan en nombre del individuo que trata de librarse de todas las trabas de la sociedad para hacer, al fin, libremente lo que quiera. Es así cómo el anarquismo vuelve a su punto de partida. Stirner decía: "No haya nada por encima de mí". Laurent Tailhade dice: "¿Que importa la muerte de unos vagos seres humanos, si con ella se afirma el individuo?" La burguesía no sabe ya a qué santo encomendarse. "Yo, que he combatido por el positivismo — gime Emilio Zola — me doy cuenta, después de treinta años de lucha, que mis convicciones vacilan. La fe religiosa hubiera impedido que dichas teorías se propagaran; pero, ¿es que ésta no ha desaparecido hoy casi completamente? ¿Quién nos dará un nuevo ideal?".

Señores míos, no hay ningún ideal para unos cadáveres ambulantes como vosotros. Lo probaréis todo, os haréis budistas, druidas, magos, caldeos, cabalistas, teosofistas o anarquistas, todo lo que os convenga, pero seguiréis siendo

lo que sois ahora, seres sin fe ni ley, sacos vaciados por la historia. El ideal de la burguesía ha perecido.

Por lo que a nosotros, socialdemócratas, se refiere, no tenemos por qué asustarnos de la propaganda anarquista. Hijo de la burguesía, el anarquismo no tendrá nunca una influencia seria sobre el proletariado. Si, entre los anarquistas, hay obreros que quieren sinceramente el bien de su clase y que se sacrifican por lo que creen que es una buena causa, es sólo gracias a un equívoco que se hallan en ese campo; no conocen la lucha por la emancipación del proletariado mas que bajo la forma que se esfuerzan en darle los anarquistas. No tardarán en ver más claro y entonces vendrán hacia nosotros.

He aquí, como prueba de ello, un ejemplo. En el proceso de los anarquistas, en Lyon, en 1883, el obrero Desgrances relató cómo se había convertido en anarquista, cómo había tomado parte en la vida política y cómo incluso había sido elegido, en noviembre de 1879, concejal de Villefranche: "En 1881, en el mes de septiembre, cuando se declaró la huelga de los obreros tintoreros de Villefranche, fui nombrado secretario de la comisión ejecutiva, y fue durante este acontecimiento memorable... que me convencí de la necesidad de suprimir la autoridad, pues quien dice autoridad dice despotismo. En esa huelga en que los patronos se negaron a discutir con los obreros, ¿qué hicieron las autoridades prefectorales y municipales para arreglar el conflicto? Cincuenta gendarmes solucionaron la cuestión sable en mano. He aquí en lo que consisten los llamados medios pacíficos empleados por los gobernantes. Fue, pues, a consecuencia de esta huelga que algunos obreros, entre los cuales yo me hallaba, comprendieron la necesidad de estudiar seriamente las cuestiones económicas y, para ello, se concibió la idea de reunirnos todas las noches para estudiar juntos". Inútil decir que este grupo se hizo anarquista.

He aquí, pues, cómo se pasa la cosa. Un obrero activo e inteligente apoya el programa de un partido burgués cual-

quiera. Los burgueses hablan del bien del pueblo trabajador, pero le traicionan a la primera ocasión que se presenta. El obrero, que creía en la sinceridad de esos señores, se indigna, quiere separarse de ellos, toma la decisión de estudiar seriamente "las cuestiones económicas". Se presenta un anarquista, le recuerda la traición de los burgueses y los sables de los gendarmes y le asegura que la lucha política no es más que una farsa burguesa y que, para emancipar a los trabajadores, hay que renunciar a la misma fijándose como objetivo la destrucción del Estado. El obrero, que no había hecho más que empezar a estudiar su situación, juzga que el compañero tiene razón y se convierte en anarquista convencido y abnegado. ¿Qué hubiera sucedido si hubiese ido más lejos en su estudio de las cuestiones sociales, si hubiese comprendido que su compañero no es más que un ignorante pretencioso, que divaga, que su "ideal" no tiene ninguna base, que, además de la política burguesa, y, en oposición a ella, hay la política de los proletarios que pondrá fin a la existencia de la sociedad capitalista? Se habría convertido en un socialdemócrata.

Así, a medida que nuestras ideas se difundan entre los obreros — y se difunden cada día más —, los proletarios se mostrarán cada vez menos dispuestos a seguir a los "compañeros", cada vez más el anarquismo se transformará — no hacemos mención de los acróbatas "instruidos —, en una especie de deporte burgués destinado a procurar sensaciones fuertes a "individuos" que han gozado excesivamente de los placeres mundanos. Y cuando el proletariado sea dueño de la situación, no tendrá más que fruncir las cejas para calmar a todos los "compañeros", incluso a los más "bellos", no tendrá más que soplar para hacer desaparecer el polvo anarquista.

Fundación Federico Engels

C/Hermanos del Moral 33, bajo • 28019 Madrid
Telf: 914 283 870 • fundacion@fundacionfedericoengels.org
www.fundacionfedericoengels.org

La Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels fue creada en 1987 con el objetivo de defender y difundir las ideas del marxismo revolucionario. Su actividad se centra en la publicación de materiales políticos que contribuyan a arrojar luz sobre los acontecimientos contemporáneos desde la óptica del socialismo científico, en un momento en que la ofensiva ideológica desatada contra las ideas socialistas exige un esfuerzo teórico y material por parte de todos aquellos que aspiramos a un cambio radical de la sociedad.

Haciéndote socio de la Fundación contribuyes a su sostenimiento económico, y favorecerás el desarrollo de sus actividades y publicaciones. Además recibirás los folletos que publiquemos, nuestra revista de debate político MARXISMO HOY, un descuento del 10% en los libros de nuestro catálogo y tendrás toda la información sobre las actividades públicas de la Fundación.

No lo dudes.

Colabora con la Fundación, apoya las ideas del marxismo.

El Militante
CORRIENTE MARXISTA REVOLUCIONARIA

EL MILITANTE es un periódico mensual elaborado por y para los trabajadores que colabora habitualmente con la Fundación Federico Engels en la defensa y difusión de las ideas del marxismo revolucionario. En torno a él se agrupa la corriente que defiende un programa marxista en el seno de las organizaciones de la clase obrera.

Conócelo en
www.elmilitante.net

www.elmilitante.net — elmilitante@elmilitante.net